

UNIVERSITE DU QUEBEC A MONTREAL

VERS UNE SOCIOLOGIE HISTORIQUE DE LA
SOCIOLOGIE :

*DE L'ALIENATION ORIGINELLE DE LA SOCIOLOGIE
COMME « SCIENCE POSITIVE » A SON
OPERATIONNALISATION CONTEMPORAINE COMME
« SCIENCE TOUT TERRAIN ».*

PRESENTEE COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR
REMI DE VILLENEUVE

OCTOBRE 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Je remercie d'abord Élise, la compagne de vie qui m'a supporté tout au long de l'élaboration de ce travail; nos deux enfants et la richesse inestimable de leur joie de vivre; mes parents, mes frères et sœurs, mes grands-parents et mes amis qui ont tous contribué d'une manière ou d'une autre à ce qui va suivre.

Je remercie ensuite Jacques Lemièrre et Gérard Gaillard, professeurs à l'Université des sciences et techniques de Lille, qui ont su faire de moi un véritable étudiant, c'est-à-dire un étudiant pour la vie.

Je voudrais également remercier deux professeurs de l'Université du Québec à Montréal, Marcel Rafie et Jacques-Alexandre Mascotto : le premier de m'avoir permis d'intégrer le programme de doctorat de cette même Université, et le second pour son amitié et ses encouragements en vue de poursuivre l'idéal de liberté et d'intégrité intellectuelle devenu si fragile aujourd'hui.

Enfin, mes remerciements s'adressent tout particulièrement à celui sans qui ils n'auraient sûrement jamais vu le jour : Michel Freitag, le directeur de cette thèse, avec laquelle j'ose espérer être à la hauteur, dans la mesure du possible et avec toute l'humilité qu'il m'inspire, de l'enseignement aussi bien théorique que pratique qu'il m'a transmis.

Table des matières

| | |
|---------------------------|---|
| <i>Introduction</i> | 1 |
|---------------------------|---|

Chapitre I

L'aliénation originelle de la sociologie

| | |
|---------------------------------|---|
| comme « science positive »..... | 9 |
|---------------------------------|---|

| | |
|---|----|
| I.1) Les fondements de la sociologie: de l'ontologie de la pratique à l'épistémologie scientifique..... | 11 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| I.1.1) La portée ontologique et l'origine philosophique de la sociologie..... | 15 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| I.1.1.a) La signification du logos..... | 16 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| I.1.1.b) Entre le mythe et la philosophie..... | 22 |
|--|----|

| | |
|--------------------------------------|----|
| I.1.1.c) Le rapport à la praxis..... | 28 |
|--------------------------------------|----|

| | |
|---|----|
| I.1.1.d) L'émergence de la science moderne..... | 35 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| I.1.2) La visée épistémologique et le caractère scientifique de la sociologie..... | 42 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| I.1.2.a) Théologie et science moderne..... | 43 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| I.1.2.b) Science moderne et expérimentation..... | 53 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| I.1.2.c) Épistémologie et science moderne..... | 66 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| I.2) La naissance de la sociologie : la rencontre de l'épistémologie scientifique et de l'ontologie de la pratique..... | 82 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| I.2.1) La sociologie comme synthèse dialectique de la science et de la philosophie, ou la réconciliation « possible » de la connaissance scientifique et de l'existence humaine..... | 82 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| I.2.1.a) La critique de la <i>Critique</i> ou le retour de l'ontologie..... | 84 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| I.2.1.b) L' <i>École historique</i> et l'importance de l'herméneutique..... | 97 |
|---|----|

| | |
|---|-----|
| I.2.1.c) La science au service des <i>Humanités</i> | 108 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| I.2.2) La sociologie comme « science positive », ou le détachement croissant de la connaissance et de l'existence..... | 122 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| I.2.2.a) Le « socialisme scientifique » ou l'économie de la politique..... | 122 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| I.2.2.b) La « neutralité axiologique » ou le désenchantement de l'objectivité..... | 131 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| I.2.2.c) La prophétie sociologique d'une humanité au service de la science..... | 143 |
|---|-----|

Transition 1

| | |
|--|-----|
| <i>La science positive de la société</i> <i>ou le symptôme d'une modernité en crise</i> | 154 |
|--|-----|

Chapitre II

| | |
|---------------------------------------|-----|
| <i>La mutation post-moderne</i> | 160 |
|---------------------------------------|-----|

| | |
|---------------------------|-----|
| <i>Introduction</i> | 160 |
|---------------------------|-----|

| | |
|---|-----|
| II.1) <i>La crise de la modernité et de ses grandes finalités</i> | 169 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| II.1.1) <i>La « dialectique historique » de la raison philosophique et du pouvoir politique ou la co-appartenance en devenir de la recherche de vérité et de la quête de liberté, dirigée vers la réalisation conjointe de la « sagesse » et de la « justice »</i> | 171 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| II.1.2) <i>Le consensus « positiviste » à l'encontre de l'enracinement « herméneutique » de la théorie ou la hantise de toutes déterminations idéologiques de la connaissance : l'annihilation de la raison philosophique</i> | 181 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| II.1.3) <i>Le ralliement « pragmatiste » à l'encontre de la finalité « critique » de la théorie ou le refoulement de toutes déterminations axiologiques de l'existence : la négation du pouvoir politique</i> | 198 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| II.2) <i>Vers le monde post-moderne de l'« instrumentalité définalisée »</i> | 211 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| II.2.1) <i>L'avènement de l'efficience expérimentale toute puissante</i> | 214 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| II.2.2) <i>L'avènement du contrôle gestionnaire autonomisé</i> | 230 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| II.2.3) <i>Le « monisme opérationnaliste » comme coïncidence de l'efficience expérimentale et du contrôle gestionnaire</i> | 245 |
|--|-----|

| | |
|-------------------------|-----|
| <i>Conclusion</i> | 254 |
|-------------------------|-----|

Transition 2

| | |
|--|-----|
| <i>La production post-moderne du social</i> <i>ou l'opérationnalisation de la sociologie comme science tout terrain</i> | 259 |
|--|-----|

Troisième chapitre

L'opérationnalisation contemporaine de la sociologie

comme « science tout terrain ».....267

III.1) L'ethnographie ou l'origine du « travail de terrain ».....267

III.1.1) La naissance de l'anthropologie et de l'ethnologie.....268

III.1.2) La visée épistémologique du travail de terrain comme méthode scientifique.....274

III.1.3) La portée ontologique du travail de terrain comme engagement normatif et expressif.....284

III.1.4) L'ambiguïté du travail de terrain en tant qu'ethnographie et l'avenir de l'ethnologie.....294

III.2) De l'adoption du travail de terrain en sociologie au développement de la science tout terrain : une recette américaine.....311

III.2.1) Le rapport de la sociologie américaine au travail de terrain.....311

III.2.1.a) L'École de Chicago et la naissance de la sociologie aux États-unis.....311

III.2.1.b) De la professionnalisation de la sociologie comme prise en charge des problèmes sociaux au *contrôle gestionnaire* du social.....320

III.2.1.c) De l'essor de la sociologie « positive-pragmatique » à la réduction méthodologique de la science à l'*efficience expérimentale*.....334

III.2.2) Vers une science tout terrain.....345

III.2.2.a) La nouvelle sociologie des interactions ou la disparition de la science de la société.....345

III.2.2.b) La disparition de la société face à l'opérativité de la globalisation « méthodologistique ».....361

Conclusion.....377

Bibliographie.....390

Résumé

Notre objectif principal est de démontrer que c'est à cause d'un mauvais départ, de ce que nous appelons plus exactement une *aliénation originelle*, que la sociologie se voit aujourd'hui menacée de se dissoudre dans la mesure où elle se réclamerait encore de ce qu'elle fut déjà, victime de ce que nous appelons en retour son *opérationnalisation contemporaine*. Une opérationnalisation qui relève donc essentiellement de l'abandon de sa légitimité première que constitue sa participation à l'histoire de la pensée, au profit de la nouvelle légitimité bien plus efficace du « travail de terrain » qui, pour sa part, bien loin de continuer à se rapporter à la méthode scientifique ou à la « méthodologie » de l'ethnologie, relève désormais de ce que nous considérons être une pure « méthodologique ».

Et si une « pensée » subsiste alors, ce n'est effectivement plus celle qui correspond à la *liberté humaine de faire l'histoire*, mais celle qui se rapporte au contraire à la *nécessité naturelle de la pure réactivité à l'environnement*. C'est-à-dire non plus tant celle qui correspond à la *recherche de vérité* portée par la *raison philosophique* aux prises avec le *pouvoir politique*, que celle qu'exige le seul *constat de validité* garanti par l'*efficacité expérimentale* immédiatement intégrée au *contrôle gestionnaire* autonomisé.

L'origine du problème, l'*aliénation originelle*, pourrait alors être résumée de la manière suivante : au lieu de soumettre la science à la société, la science de la société a subordonné la société à la science. Au lieu d'avoir été à elle-même son propre commencement en travaillant à établir une légitimité qui lui serait propre, la sociologie s'est asservie à celle qui était déjà disponible et qu'on lui imposait à moins de lui refuser toute raison d'être. Ce mauvais départ, plus largement, est donc celui d'une discipline appelée par la lutte qui, en retour, n'aurait pas su l'assumer et encore moins la renforcer.

Notre travail vise ainsi à expliciter le passage de l'*aliénation originelle de la sociologie comme science positive* à son *opérationnalisation contemporaine comme science tout-terrain*, qui, autrement dit, est celui du *règne explicatif de la scientificité* des « faits sociaux » et de leur récolte, au nouveau *règne productif de l'efficacité* des « interactions sociales » et de leur mise sous contrôle. Mais dans cette perspective, dans la mesure de l'unité ontologique de la théorie et de la pratique issue du rapport dialectique qui les fonde réciproquement, il va de soi que la mise en relief d'une transformation de la sociologie entendue comme activité théorique suppose en retour certaines considérations relatives à la transformation de la société en tant qu'elle est elle-même à la racine de la pratique humaine dans ce qu'elle a de plus essentiel.

Sans parler pour l'instant de la dissolution progressive de cette « unité dialectique » de la théorie et de la pratique au profit de leur pure « coïncidence immédiate » – selon laquelle la sociologie tend de plus en plus à ne connaître qu'une réalité qu'elle produit immédiatement et vis-à-vis de laquelle elle n'entretient donc plus aucune distance ni objectivité –, ce qu'il faut surtout souligner ici, c'est que de la même manière qu'une rupture dans l'ordre de la réalité sociale et historique est toujours également celle de la discipline qui la prend pour objet, une rupture dans l'histoire de la sociologie constitue d'abord et avant tout une rupture sociologique et historique. Et si c'est donc effectivement une certaine rupture dans l'histoire de la sociologie qui nous intéresse ici le plus directement, nous sommes pour autant forcés de nous tourner vers la rupture sociologique et historique à laquelle elle correspond, à savoir celle qui se voit le plus souvent rapportée à la « post-modernité ». Une rupture « post-moderne » qui, en ce sens, devrait logiquement nous permettre d'éclairer le passage de l'*aliénation originelle* de la sociologie à son *opérationnalisation contemporaine* – pour autant qu'en retour, sur la base de sa propre historicité, la sociologie serait en fin de compte le phénomène qui révèle peut-être de la manière la plus explicite cette rupture « post-moderne ».

« Un phénomène social, disait fort justement Karel Kosik, est un fait historique dans la mesure où il est examiné comme élément d'un tout déterminé, de sorte qu'il remplit une double tâche grâce à quoi seulement il devient vraiment un fait historique : d'une part, se définir soi-même; d'autre part, définir l'ensemble, en étant à la fois producteur et produit, à la fois déterminant et déterminé, à la fois révélateur et déchiffrement de lui-même, en apportant sa signification propre en même temps que celle d'autre chose. » (Kosik 1970 [1962] : 33).

Le phénomène social qui nous concerne ici n'est donc rien d'autre que la sociologie, en tant qu'elle constitue bel et bien une porte d'accès à la compréhension de la réalité socio-historique, humaine, à laquelle elle appartient en même temps qu'elle la détermine.

Histoire – ontologie – épistémologie – méthodologie – sociologie

Nous n'apprenons pas à connaître les hommes quand ils viennent à nous : nous devons aller à eux pour apprendre ce qu'il en est d'eux.

Goethe, *Les affinités électives*.

Often enough the men whose rejection of such criticism is most vehement are those who live « off » sociology, while the most vehement critics are those who live « for » it.

A. Gouldner, *The coming crisis of Western sociology*.

Peu m'importent les méthodes que peut utiliser un philosophe (ou qui que ce soit d'autre) pourvu qu'il ait un problème intéressant et qu'il essaye sincèrement de le résoudre.

K. Popper, *La logique de la découverte scientifique*.

Introduction

Le travail qui va suivre doit avant tout être appréhendé comme une *introduction à l'histoire de la pensée sociologique*.

Si c'est donc une introduction que nous allons tenter d'introduire ici, il s'agit en plus d'une introduction élaborée par une pensée qui, elle-même, s'introduit à cette pensée sociologique et à son histoire – avec, comme premier bagage, une certaine expérience du monde (social) qui l'a vu naître et, comme première motivation, la compréhension de ce monde et de l'expérience qu'il rend possible, en s'introduisant donc à cette pensée sociologique en tant qu'elle est elle-même responsable de l'entretien de cette compréhension. En ce sens, c'est d'abord l'exigence de la compréhension du monde contemporain qui, au départ, justifie ce projet d'une *sociologie historique de la sociologie* qui, pour sa part, du point de vue de la « méthode », prétend ainsi surtout parvenir à établir la plus grande cohérence possible entre les deux dynamiques primordiales de toute connaissance que sont l'*ontologie* et l'*épistémologie*. Nous croyons en effet, au même titre que tout ce qui se réclame d'une certaine *logique*, que le propre de la *sociologie* est de « connaître », pour autant que la réalité à connaître précède sa propre « co-naissance », et donc que toute *théorie de la connaissance* repose préalablement sur une certaine *théorie de la réalité* à laquelle elle doit s'ajuster dans la mesure où lui appartiennent « réellement » non seulement ce qui est connu, mais également ce qui permet de connaître. Et si c'est la société qu'il s'agit en l'occurrence de connaître, c'est-à-dire « ce qui est » en tant que nous l'envisageons à partir de « ce que nous sommes », s'il s'agit autrement dit d'une connaissance de la « pratique humaine » dans ce qu'elle a de plus essentiel ou, plus simplement, d'une connaissance de « l'existence en tant que telle », autant dire en fin de compte que nous envisageons la sociologie comme étant *le point de départ théorique de toute théorisation de la pratique*. La sociologie est à nos yeux *la connaissance de l'existence par excellence* : en même temps l'enracinement ontologique de toute épistémologie et l'ouverture épistémologique de toute ontologie.

Comme nous venons de le laisser entendre, le point de départ de cette histoire de la sociologie n'est donc autre que sa conclusion, à savoir l'état de la sociologie contemporaine ou, puisque c'est d'abord de cela dont il s'agit concrètement, l'expérience que constitue aujourd'hui la réalisation d'un doctorat en sociologie. Cette expérience nous a forcés à reconnaître l'actualité d'une rupture au sein de *l'histoire de la pensée sociologique*, dans la mesure où la sociologie semble dorénavant ne plus vouloir se réclamer ni de *l'histoire*, ni de

la *pensée*. Comme si, à la limite, l'histoire et la pensée en générale n'étaient au fond devenues qu'une seule et même tare dont la sociologie, après s'être libérée de l'autorité philosophique dont la philosophie se libère elle-même de plus en plus également, serait enfin parvenue à s'émanciper après de longs et laborieux efforts. Quitte à continuer à parler de sociologie, mieux vaut en effet aujourd'hui la mettre en tête, aveugle sujet d'une spécialité quelconque, plutôt que de vouloir la prendre rationnellement elle-même pour objet; mieux vaut *faire la sociologie de quelque chose sans y penser* plutôt que de *penser à faire quelque chose de la sociologie*.

Si nous partons donc perdant, nous avons au moins le mérite d'essayer, à l'inverse des gagnants, de ne pas partir perdus; car c'est bien d'une histoire de la sociologie dont il s'agit ou, en d'autres termes grâce auxquels nous espérons mettre certaines chances de notre côté, d'une « sociologie de la sociologie » qui, comme l'affirmait Bourdieu, « n'est pas une « spécialité » parmi d'autres mais une des conditions premières d'une sociologie scientifique. » (Bourdieu 1984 : 20).

Dans la première partie de ce travail concernant *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive*, nous nous pencherons d'abord sur les fondements de la sociologie, en nous concentrant sur sa portée ontologique et son origine primordialement philosophique dont dérive sa visée épistémologique et son caractère spécifiquement scientifique. Nous nous tournerons ensuite vers sa naissance proprement dite, marquée avant tout par cette confrontation de l'ontologie et de l'épistémologie en fonction de laquelle le développement à venir de la sociologie s'imposera alors comme le cœur de la contradiction – inhérente à la pensée moderne – inscrite entre le projet de réconciliation de la science moderne et de la philosophie et celui de leur ultime détachement.

Dans cette perspective générale, nous expliciterons successivement la portée ontologique de la philosophie, le lien qui la soude au politique, puis la visée épistémologique sur laquelle elle débouche inévitablement; avant de nous focaliser d'une part sur le rapport unissant à l'origine la science moderne à la théologie et, d'autre part, sur la manière dont il a déterminé la systématisation du principe de l'expérience ou de la vérification empirique en tant qu'il deviendra le critère de démarcation épistémologique essentiel de la science moderne à l'égard de la philosophie. Et tout ceci, pour aborder la question du statut de la sociologie en tant que telle, en commençant pour ce faire par considérer le retour de l'ontologie véhiculé par la critique hégélienne de la *Critique* kantienne qui, jusque-là, en définissant l'épistémologie de manière exclusive à l'égard de l'ontologie, avait justifié par la même occasion

l'autonomisation radicale de la théorie à l'égard de la pratique, de la connaissance à l'égard de l'existence. Un retour de l'ontologie, donc, à partir duquel Marx a justement réclamé l'unification de ces dernières au nom d'une science de la société principalement envisagée comme théorie de la pratique, au même titre que Weber, qui insistera à cet égard à la suite de Dilthey sur l'importance fondamentale de l'herméneutique et de son renouvellement, et Durkheim qui renforcera pour sa part la prétention comtienne de mettre la science au service de l'humanité. Pour terminer, en vue de bien mettre en évidence la source même de cette *aliénation originelle de la sociologie comme science positive*, nous nous concentrerons alors sur la contrepartie scientiste ou positive de ces trois positionnements, selon laquelle il s'agira au contraire d'encourager le détachement de la théorie et de la pratique par l'intermédiaire du refoulement systématique de la philosophie et de sa portée ontologique – selon laquelle la connaissance est principalement envisagée par et pour l'existence. Nous nous pencherons successivement en ce sens sur le parti pris du socialisme scientifique envers une économie du politique, sur la neutralité axiologique wébérienne responsable du désenchantement de l'objectivité, et enfin sur la prophétie positiviste d'une humanité scientifique.

C'est alors dans notre deuxième partie que nous nous intéresserons plus spécifiquement à la *mutation post-moderne* que nous évoquons ci-dessus. Pour ce faire, nous commencerons par analyser la crise du monde moderne dont l'originalité résidait au cœur même de la « dialectique historique » inscrite entre ses deux grandes finalités que constituaient la *sagesse* de la *raison philosophique* et la *justice* du *pouvoir politique*, en nous tournant donc d'une part vers le consensus « positiviste » et sa hantise de l'idéologie (à la fois portée par le « néo-positivisme », le « rationalisme critique » et la « critique des sciences ») responsable de l'annihilation théorique croissante de la *raison philosophique* et, d'autre part, vers le ralliement « pragmatiste » et son rejet systématique de tout principe d'ordre axiologique, plus directement responsable pour sa part de l'effritement pratique de l'idéal de *justice* saisi comme l'ultime instance de légitimation du *pouvoir politique* et de son institutionnalisation.

C'est seulement à la suite de ce constat de crise que nous pourrions mettre en évidence l'émergence d'un monde post-moderne ainsi tout particulièrement caractérisé par l'avènement d'une puissance instrumentale « définalisée » non plus relative au caractère dialectique de l'histoire, mais à la mise en coïncidence immédiate et systémique de l'*efficience expérimentale* et du *contrôle gestionnaire*, rendue possible par leur autonomisation respective – à l'égard de la *raison philosophique* et du *pouvoir politique* – tout autant au service de la

reproduction élargie du capital qu'encouragée par des auteurs américains tels que T.S. Kuhn ou J. Dewey.

Enfin, dans notre troisième partie, nous reviendrons plus spécifiquement sur la sociologie du point de vue de son active participation à cette *mutation post-moderne* déterminant en retour sa propre *opérationnalisation contemporaine en tant que science tout terrain*. En tant que le « travail de terrain » constituera alors effectivement son outil le plus efficace dans l'ordre de cette participation réifiante, nous commencerons par en explorer l'origine qui, nous le verrons, a essentiellement été celle qui a donné naissance à l'« ethnographie ». Dans cette optique, nous serons donc amenés à devoir revenir sur l'histoire de l'ethnologie et de l'anthropologie, ainsi que sur la fonction à la fois épistémologique et ontologique qu'y remplissait alors le travail de terrain en tant que méthode scientifique d'un côté et en tant qu'engagement normatif et expressif de l'autre.

À la suite d'une rapide digression sur l'ambiguïté du travail de terrain en tant qu'ethnographie et sur l'avenir de l'ethnologie, nous nous pencherons plus précisément sur la manière dont le travail de terrain a été adopté en sociologie. Et c'est alors vers l'École de Chicago que nous tournerons notre regard, là où est d'ailleurs née la sociologie américaine, principalement sous la forme tout autant *pragmatique* que *positive* d'une *professionnalisation scientifique de la prise en charge des problèmes sociaux*, et donc comme support de l'avènement conjoint du *contrôle gestionnaire* du social et de la réduction de l'activité sociologique à sa seule *efficience expérimentale*. Après avoir ainsi mis en évidence que le développement de la sociologie de terrain a surtout été celui de la sociologie américaine, nous pourrons finalement nous concentrer sur l'hégémonisme croissant de la *science tout terrain* en tant qu'il fut théoriquement amorcé par la *nouvelle sociologie des interactions* qui, depuis déjà une cinquantaine d'années, tout en symbolisant de manière tout à fait explicite l'acte de dissolution de la trop vieille science de la société, correspond effectivement ou pratiquement, face à l'opérativité de la *globalisation méthodologistique*, à la disparition de la société en tant que telle.

De manière encore plus générale, nous commencerons autrement dit dans un premier temps par essayer de comprendre pourquoi et comment la connaissance rationnelle, issue à l'origine d'un procès de réflexivité discursive de l'existence à l'égard d'elle-même, tendra à se détacher de cette dernière au nom d'une plus grande objectivité non plus tant inclusive qu'exclusive à l'égard de la subjectivité. Avec le développement de la science moderne, en effet, nous verrons que la rationalité va progressivement rentrer en coïncidence avec une

« certitude » qui, en se définissant par rapport aux seuls critères de l'expérience empirique, va refouler le principe classique d'une raison ancrée dans l'intersubjectivité, c'est-à-dire dans une mise en commun des différentes subjectivités individuelles et donc finalement dans le renforcement de la subjectivité en générale, au profit d'une mise à l'écart radicale de cette dernière et donc de l'existence en tant que telle. Suite à cela, nous serons alors mieux placés pour saisir pourquoi et comment la sociologie, avant tout porteuse de la possible réconciliation de cette connaissance rationnelle et de toute la dimension subjective de l'existence, s'abandonnera paradoxalement au renforcement de leur détachement. Un détachement qui, ainsi envisagé au profit du possible accroissement de la connaissance scientifique, encouragera logiquement en retour l'existence à se subordonner aux conditions de possibilité de cette dernière.

Dans un deuxième temps, nous serons ainsi en mesure de montrer que c'est justement ce détachement ou cette désolidarisation qui constituera en fin de compte le premier moteur de l'effondrement progressif du monde « moderne », en tant qu'il reposait bien au contraire sur la possibilité d'une réalisation conjointe de la connaissance et de l'existence en fonction de la « dialectique historique » unissant sous la forme d'une « lutte » commune, comme nous l'avons déjà souligné, la *raison philosophique* à la recherche de *sagesse* et le *pouvoir politique* en quête de *justice*. Un effondrement face auquel s'imposera de ce fait l'exigence d'une nouvelle forme, dès lors « post-moderne », de correspondance ou de cohérence entre l'existence et la connaissance qui, bien loin de continuer à s'actualiser sous la forme d'une « appartenance mutuelle en devenir » (la dialectique historique), s'imposera derrière celle d'une mise en « coïncidence immédiate » dont l'expression la plus aboutie n'est autre que l'« opérationnalisme systémique » contemporain érigé en nouvel absolu, c'est-à-dire naturalisé, par la cybernétique.

Et c'est dans cette perspective qu'interviendra alors à nouveau la sociologie puisque, comme nous l'analyserons dans un troisième temps, c'est finalement une nouvelle forme de connaissance – celle qui s'est donc vue préalablement autonomisée à l'égard de l'existence – qui va se voir en mesure de reformuler l'existence de manière purement abstraite, voire virtuelle, afin de garantir la « coïncidence » en question, dont l'ultime critère, bien loin d'être encore de l'ordre de la « lutte » dirigée vers la réalisation des grandes « finalités » historiques que constituent la *sagesse* et de la *justice*, ne sera plus en fin de compte que celui de l'« opérativité » de l'*efficience expérimentale* et du *contrôle gestionnaire* saisis comme l'ultime et double manifestation de ce que nous appelons alors l'« instrumentalité définitive ». Ainsi, si la confrontation dialectique en devenir des finalités philosophiques et politiques du monde moderne semblait rendre tout simplement impossible l'achèvement de

l'histoire, c'est leur refoulement généralisé au profit de la mise en coïncidence post-moderne des instrumentalités correspondantes qui seul peut apparaître comme la condition de la fin effective de l'histoire. Mais cette fin n'a alors plus rien à voir avec un aboutissement ou avec un dépassement, elle n'est plus qu'un abandon, abandon de ce qui nous précède garantissant le vide à venir en tant qu'il reste le terrain le plus approprié afin de maximiser l'autoréférentialité de l'opérationnalité. Et en effet, c'est exactement cela qu'exprime la sociologie contemporaine, cette « sociologie sans société » comme « ils » l'appellent, qui n'est en fin de compte rien d'autre que le règne de l'expertise généralisée. Une sociologie non plus seulement prisonnière du principe positif de l'extériorité du sujet à l'égard de son objet, mais également de la neutralité axiologique récupéré par le nouveau pragmatisme américain; une sociologie que nous qualifions ainsi pour notre part de « positive-pragmatique », et à laquelle nous opposons une sociologie « herméneutique-critique », pour ne pas dire « dialectique », une sociologie par et pour la *praxis* (historique), travaillant au renforcement du *logos* de la société, ou de la « conscience-de-soi-de-la-société » comme dirait Freitag (1986 tome I).

C'est avec cette mise en opposition sociologique entre ces deux conceptions de la sociologie que nous concluons notre travail afin de bien souligner le choix qui, d'après nous, se présente à ceux qui voudraient encore parler de sociologie, ceux dont nous faisons encore partie d'ailleurs, en prenant explicitement parti pour la seconde sociologie que nous venons d'évoquer, c'est-à-dire pour la possibilité d'à nouveau prendre soin de l'expérience sociale, humaine, que nous faisons du monde, bref de l'expérience du monde en tant que telle.

Dans l'ensemble, nous espérons que ce travail participera ainsi un tant soit peu à démontrer que, contrairement à ce que croit le sens commun sociologique pour lequel l'activité sociologique contemporaine (et l'expertise en générale) – bonne par principe – ne bénéficie pas de l'attention qu'elle mérite et que c'est là la cause de tous « nos problèmes », cette activité est fondamentalement responsable de la croissance exponentielle de tous « les Problèmes ». Et donc que bien loin d'être inutile, la sociologie ou plus précisément le projet de réconciliation de la connaissance et de l'existence qu'elle manifestait à sa naissance, a d'autant plus de chance d'être entendu aujourd'hui à condition que ceux qui se réclament du titre de sociologue daignent « penser à ce qu'ils font » comme disait Arendt, en commençant par reconnaître la valeur de cette discipline, nommée philosophie, qui prétendait au départ être l'ultime garante de *cette pensée de ce que nous faisons*. Et c'est d'ailleurs à cette valorisation de la philosophie que nous espérons aussi participer, en commençant par préciser que ceux qui seront surpris de voire une histoire de la sociologie se tourner vers la naissance de la

philosophie, sont également ceux qui n'ont pas su, ou n'ont pas voulu, saisir le point de départ de toute réflexion rationnelle justement mis en évidence par la philosophie depuis Platon jusqu'à Merleau-Ponty en passant par Hegel : à savoir que la connaissance en tant que telle, à moins de se nier elle-même, ne peut rester prisonnière du seul entendement et de sa pensée de l'identité. Et en effet, le meilleur moyen de ne rien comprendre à la sociologie, c'est de la limiter à elle-même – et ceci dans la mesure où elle a d'abord été tout ce qu'elle n'était pas : en l'occurrence la rencontre de la philosophie et de la science moderne, qui au fond n'est autre que celle de la portée primordialement ontologique de la théorie et de sa visée d'autonomisation épistémologique. La sociologie n'aurait jamais vu le jour sans l'inexorable confrontation de la logique de ce qui est du point de vue de la société, c'est-à-dire la logique de ce qui existe, avec celle qui permet de la révéler, et c'est donc cela qui la constitue à sa racine : *la possible réconciliation de la connaissance et de l'existence*. Et en prenant ainsi le risque de nous répéter, notre prétention est moins alors de critiquer le progrès méthodologique de la sociologie, encore moins le progrès épistémologique de la science en générale, que d'insister sur l'oubli qu'ils constituent respectivement : le premier à l'égard de la *connaissance de la connaissance* que symbolise l'*épistémologie*, et le second à l'égard de la *connaissance de l'existence* que symbolise pour sa part l'*ontologie* – sans lesquelles la prétention sociologique en question n'a en effet plus aucune raison réelle ni d'être débattue, ni même d'être considérée.

Si la question du travail de terrain peut alors apparaître secondaire face à l'ampleur de cette problématique, nous devons également souligner, parallèlement à tout ce que nous avons déjà pu dire à cet égard, que c'est elle qui, en réalité, nous a donné la confiance de parler de quelque chose qui nous était encore largement étranger au départ, en nous rattachant à quelque chose qui ne l'était pas, ou en tout cas moindrement, dans la mesure où nous avons déjà eu la chance de nous y confronter dans le cadre préalable d'une licence et d'une maîtrise en ethnologie. Et c'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il nous faut tout de même reconnaître que si la spécialisation ne peut être définie comme l'achèvement d'une formation sociologique, elle constitue malgré tout sa base, ou en tout cas son encouragement – qu'il s'agisse de poésie russe, de syndicalisme ou de cueillette de champignons.

Enfin, terminons en accordant une attention toute particulière à ceux qui pourraient également se voir dérangés par la focalisation opérée sur la *nouvelle sociologie du Nouveau Monde* afin de mettre en évidence l'effectivité de l'*opérationnalisation contemporaine de la sociologie*. Nous ne savons que dire, en effet... si ce n'est de citer C. W. Mills, un sociologue américain : « Ma conception de la sociologie n'est pas « dans le vent ». Elle condamne la science sociale des techniques bureaucratiques, qui inhibent la recherche par des prétentions

« méthodologiques », l'alourdissent de conceptions confuses, la galvaudent sous les problèmes mineurs coupés des enjeux collectifs. Ces inhibitions, ces obscurités, ces banalités ont plongé les études dans la crise, sans en suggérer l'issue le moins du monde. » (Mills 1967 [1959] : 22)... et en ajoutant finalement malgré tout que la « fin de l'histoire », que le *Nouveau Monde* a d'ailleurs été le premier à cautionner en pratique, est soit une mésinterprétation soit une incompréhension et, dans les deux cas, un mensonge; que la lutte continue et qu'il est à ce titre tout à fait possible que la grande tradition intellectuelle française, armée de ses idéaux universalistes d'égalité et de liberté, soit actuellement bien plus docile qu'elle ne veut bien le croire et le faire croire. Aujourd'hui la sociologie française, c'est en tout cas ce que ce travail tentera effectivement de mettre en évidence en explicitant les fondements de la *sociologie tout terrain* contemporaine au service de l'expertise généralisée (de soi, des autres et de la nature), n'est pas autre chose que de la sociologie américaine en France, l'un des instruments les plus efficaces au service de la globalisation capitaliste désormais identifiable à ce que nous pourrions appeler un processus de *néantisation*.

Chapitre I

L'aliénation originelle de la sociologie comme science positive.

Bien qu'elle soit née au XIX^e siècle, la sociologie est issue d'une longue tradition de pensée. Une tradition que ne peut éviter de questionner celui qui prétend aujourd'hui devenir sociologue, ne serait-ce que dans le but de se donner la possibilité de comprendre à la fois la raison de son activité et l'activité de la raison dont il se réclame. C'est à cette exigence que nous voudrions répondre au travers de ce premier chapitre, dont l'objectif général est donc de mener une investigation historique en vue de saisir non seulement le « comment » mais également, dans la mesure du possible, le « pourquoi » de la sociologie.

Nous pensons pouvoir distinguer deux grandes étapes historiques responsables de la naissance de la sociologie. La première se situe aux alentours du Ve siècle avant J-C avec l'apparition de la philosophie, et la seconde, aux environs du XVII^e siècle avec le développement de la science moderne. Derrière la première étape, il s'agit plus précisément de l'apparition du *questionnement raisonnable* dirigé vers une connaissance plus approfondie de la réalité. Avec la seconde, nous sommes plus exactement confrontés au développement de la *certitude rationnelle* d'abord fixée sur la connaissance de la connaissance, c'est-à-dire sur ses propres conditions de possibilités.

Ces deux positionnements théoriques se distinguent par ailleurs de manière très significative du point de vue de leur correspondance pratique : alors que le premier renvoie essentiellement à la *praxis*, c'est-à-dire à la médiation historique que constituent les finalités « éthico-politiques » issues de l'expérience subjective de la *liberté*, le second est principalement orienté vers l'*opérativité*, à savoir cette fois-ci vers l'immédiateté empirique à laquelle se rapporte l'instrumentalité « technico-économique » relevant plus directement pour sa part de l'expérience objective de la *nécessité*. L'accroissement cumulatif de la *certitude rationnelle*, en effet, semble avoir été de paire avec le progrès de la vérification empirique qui s'identifiera tendanciellement à la domination expérimentale de la nature au service de la production humaine d'instruments destinés alors, au départ, à la réalisation des finalités expressives et normatives de l'existence humaine que nous venons d'évoquer au travers du rapport de co-appartenance qui les relie au *questionnement raisonnable* qu'elles ont motivées en même temps qu'il les a mis à jour.

Voilà, succinctement évoqué, ce que nous essayerons d'expliciter dans la première partie de ce chapitre, en rapportant alors de manière à la fois plus générale et plus synthétique la problématique du *questionnement raisonnable* à celle de l'*ontologie*, et celle de la *certitude rationnelle* à celle de l'*épistémologie*.

Dans la seconde partie, nous nous concentrerons plus particulièrement sur la naissance de la sociologie du point de vue de la manière dont elle assumera et articulera ce double héritage théorique fondamental. Et cela, dans la mesure où nous pensons que le destin de ce double héritage et de sa propre articulation, tout en étant à la racine du développement du monde occidental, est justement celui de la sociologie en tant que telle.

L'épistémologie pouvait effectivement, et peut encore d'ailleurs, soit s'opposer à l'ontologie, la décrédibiliser en vue de mieux garantir sa propre autorité, soit l'accompagner en vue de la renforcer, quitte à assumer alors en retour son rôle d'intermédiaire et, au bout du compte, l'autorité primordiale de l'ontologie. La sociologie s'est donc vue confrontée à une double possibilité : soit réaliser la synthèse dialectique de la science moderne et de la philosophie, de l'avancée épistémologique et de son soubassement ontologique, du progrès de l'expérience empirique et de sa finalité morale, bref, réconcilier la connaissance et l'existence; soit, au contraire, afin de répondre aux critères de la positivité scientifique, renforcer le détachement de la connaissance et de l'existence en sacrifiant la subjectivité de cette dernière et de ses finalités au profit de l'expansion purement objective et dès lors réifiante de ce qui deviendra la méthode expérimentale. Dans l'ensemble, nous postulons que la sociologie, à sa naissance, a plus largement opté pour la seconde possibilité. Qu'il s'agisse du « socialisme scientifique » et de son économie du politique, de la « neutralité axiologique » et du désenchantement de l'objectivité, ou encore du prophétisme « positiviste » d'une humanité au service de la science, chacun à leur manière, et c'est ce que nous allons tenter de mettre en évidence, ont collaboré à *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive*.

La mise en évidence de cette *aliénation originelle* est importante. C'est elle qui nous permettra par la suite de comprendre et d'expliquer comment et pourquoi, à l'origine *science moderne vouée à la connaissance de la société*, la sociologie adoptera et adaptera le « travail de terrain » afin de garantir – sur la base d'exigences non plus tant méthodologiques que « méthodologistiques » – sa mutation en *techno-science post-moderne chargée de la production du social*. Une mutation que nous rapportons alors plus exactement à *l'opérationnalisation contemporaine de la sociologie comme science tout terrain*.

I.1) Les fondements de la sociologie : de l'ontologie de la pratique à l'épistémologie scientifique.

A la lecture de ce qui va suivre, certains seront sûrement surpris de constater qu'un travail essentiellement consacré à l'histoire de la sociologie prenne pour point de départ la « naissance de la philosophie », en se permettant au passage de faire référence à la problématique du « mythe » en tant qu'il serait lui-même au fondement de la philosophie. Je commencerai donc par justifier un tel détour avant de m'engager dans le vif du sujet.

Si l'on admet que la sociologie, au même titre que la science, participe d'abord et avant tout du domaine de la connaissance en général, il faut alors reconnaître que son histoire s'inscrit inévitablement dans l'histoire de la connaissance en général. Sur la base du postulat dialectique fondamental selon lequel *toute possibilité de connaissance implique l'unité originelle du sujet et de l'objet*, trois étapes historiques essentielles doivent alors être mises en lumière. Si la troisième de ces étapes est celle à laquelle se rapporte spécifiquement notre travail lorsqu'il veut appréhender la sociologie à travers le passage de son *aliénation originelle comme science positive* à son *opérationnalisation contemporaine comme science tout terrain*, et sachant qu'il s'agit là, plus largement, du passage du modèle épistémologique de la science moderne au nouveau paradigme post-moderne des technosciences opérationnelles, la seconde de ces étapes est, rétrospectivement, celle à travers laquelle cette science moderne restait encore attachée à la philosophie; et la première, celle qui reliait encore justement la philosophie au mythe. C'est de toutes ces étapes que la sociologie contemporaine est véritablement issue, et c'est ainsi par référence à elles que doit continuer à être jugée sérieusement sa prétention à la connaissance objective.

Cette *unité originelle du sujet et de l'objet*, qui se justifie ne serait-ce que parce qu'elle fonde la condition de possibilité de leur différenciation d'où provient en l'occurrence le phénomène de la connaissance (et cela de la même manière que nous différencions par exemple le jour et la nuit dans la mesure où nous les rapportons à la référence commune de la lumière), c'est en effet le « mythe » qui la révèle le plus expressément. Le mythe, comme unité du *sens* et de l'*être*, du symbole et de ce qu'il symbolise, ou encore le mythe comme « parole du monde » suivant lequel c'est parce que l'être humain appartient au monde qu'il est capable d'en recevoir la parole et de la comprendre. Mais cette parole, au travers de laquelle le

monde nous dicte un certain *ethos*, c'est-à-dire la manière dont nous devons agir en son sein, c'est alors plus précisément un « ordre » : un ordre qui, en tant qu'il est issu des puissances sacrées qui ont créé l'univers et tout ce qui l'habite, se trouve être in-interrogeable. Or, c'est justement par là que le mythe reste à l'origine de la philosophie, dans la mesure où son acte de naissance n'est précisément rien d'autre que d'avoir osé interroger cet « ordre », d'avoir osé le remettre en cause ou, plus exactement, en question.

L'exigence d'une telle « remise en question » va découler de l'émergence de ce qu'il faut ici appeler le « politique ». Car c'est effectivement au moment même où les êtres humains vont rapporter la manière d'ordonner leur propre existence, non plus à une simple obéissance innée aux ordres des puissances sacrées, mais à leur responsabilité et à l'arbitraire qu'elle renferme, qu'ils vont du même coup devoir prétendre être en mesure d'atteindre par eux-mêmes à une connaissance du monde dans ce qu'il est, et de la place qu'ils y occupent. Une connaissance à l'aide de laquelle il deviendrait possible de réduire l'arbitraire en question au profit d'une nouvelle justice, de la « Justice » en tant qu'elle ne coïncide plus tant avec la *nécessité cosmique* qu'avec la *liberté politique* : la liberté d'être juste, c'est-à-dire sage, la liberté d'aimer la sagesse, bref la source même de la philosophie. Au travers de cette dynamique, c'est alors tout particulièrement cette *unité originelle du sujet et de l'objet* – en tant qu'elle peut donc également être rapportée à celle du *sens* (subjectif) et de l'*être* (objectif), du *symbole* et de *ce qu'il symbolise* – qui va se voir interrogée selon deux perspectives opposées : l'une qui accompagne le postulat mythique suivant lequel le symbole provient d'abord de l'objet qu'il symbolise, et qui donnera à ce titre naissance à ce que l'on appellera plus tard le « réalisme », et l'autre qui s'oppose à ce postulat en affirmant au contraire que le symbole est bien plutôt issu du sujet qui l'a défini en tant que symbole, comme le prétendra par la suite le « nominalisme ». Mais c'est en réalité à leur synthèse que restera attachée la philosophie : le symbolique provient bien de ce qui l'a produit en tant que symbole, c'est-à-dire de *l'esprit humain*, mais dans la mesure seulement où celui-ci a su se mettre à l'écoute de ce qu'il symbolise, à l'écoute de *l'être du monde*.

Dans la mesure où elle encouragera la subordination radicale de l'*objet* qu'il s'agit de connaître au *sujet* érigé comme la source absolue de toute connaissance, nous assistons alors avec l'avènement de la « science moderne » à la fragilisation progressive de cette synthèse. Au terme de sa maturation, en allant même jusqu'à se réclamer de la séparation radicale du sujet et de l'objet de la connaissance (Descartes), c'est au travers du postulat implicite de la commune origine divine du sujet et de l'objet que cette subordination scientifique de l'objet au sujet pourra maintenir vivante la possibilité d'une connaissance qui puisse être autre chose

que celle, purement auto-référentielle, du sujet vis-à-vis de lui-même. C'est désormais en Dieu et par Dieu que l'appartenance au monde de la conscience humaine restera garantie, ainsi que son accès à la vérité du monde objectif. En d'autres termes, c'est uniquement par l'intermédiaire de son origine « transcendante » que le sujet aura dorénavant accès aux phénomènes qui manifestent la réalité objective – non plus dans ce qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire réellement, mais dans ce qu'elle est pour le sujet en question, dans ce que le monde est pour Dieu et non pas dans ce qu'est Dieu lui-même en tant qu'il a donné naissance au monde (Kant). C'est dans cette perspective qu'il faut envisager cette obsession de la science moderne à vouloir réduire le monde au silence, le priver de sa propre parole et, par ce biais, de toute réalité sémantique ou symbolique qu'elle n'aurait pas produite elle-même. De ce point de vue, c'est donc bel et bien le nominalisme qui imposera son hégémonisme avec le développement de la science moderne et son idéal de positivité : le sens et la signification ne peuvent plus être autre chose que le produit paradoxalement arbitraire de la nécessité scientifique, en tant qu'elle se réclame du monopole de toute symbolisation en dehors de tout lien préalable avec ce qu'elle symbolise – autre que celui de Dieu qu'il vaut mieux oublier au profit de la « nouvelle certitude absolue » qu'il a lui-même rendue possible.

C'est dans ce cadre qu'il faut envisager la problématique de la sociologie puisque c'est alors, en l'occurrence, cela même qui se considère être à l'origine de toute symbolisation qui se prend pour objet, et qu'il s'agit donc de connaître. Et cela, paradoxalement une fois de plus, en suivant le postulat positiviste pour lequel n'est pourtant scientifiquement connaissable que ce qui bénéficie d'une autonomie radicale vis-à-vis du sujet de la connaissance et, à ce titre, de ce qui serait justement à l'origine de la symbolisation. De ce fait, c'est à la seule condition d'identifier la réalité humaine – et donc le monde dans son ensemble – à une réalité insignifiante et insensée, qu'il devient possible de la connaître scientifiquement; comme si la science elle-même, en s'attribuant de cette manière la place qui était jusque-là accordée à Dieu, précédait le domaine du sens et de la signification.

Et c'est effectivement cela qui semble être le point de départ de la « technoscience post-moderne » : il faut produire à nouveau le monde et l'existence humaine pour être en mesure de les connaître. C'est en réduisant le sens des diverses significations de l'expérience humaine du monde à des variables et des procédures de contrôle expérimental, que la connaissance purement objective parviendra à s'imposer. Pire, c'est ce qui est en premier lieu responsable de la destruction du sens de la vie qui se voit attribué le rôle de le produire à nouveau, et cela n'est possible qu'à condition d'accorder à la technoscience le droit de produire directement la vie elle-même : une vie nouvelle, « artificielle », dont l'aboutissement

serait en réalité de pouvoir s'épanouir (mais en détruisant, soit dit en passant, tout sur son passage) sans avoir besoin de s'interroger sur son propre sens. Mais revenons à la sociologie : c'est à la condition qu'elle accompagne cette dynamique qu'elle sera effectivement capable de devenir la « reine des sciences », puisque c'est justement elle qui se rapporte le plus étroitement à ce qui se considère être à l'origine de ce sens de la vie et de la symbolisation en général. Prenant pour objet l'existence humaine dans ce qu'elle a de plus essentielle, c'est d'abord par son intermédiaire que pourra être pris d'assaut le dernier bastion s'opposant à la toute puissance du progrès technique et scientifique et à l'ultime salut qu'il nous promet.

Dans l'ensemble, c'est donc d'abord parce qu'il s'agit de comprendre la réalité de *l'opérationnalisation contemporaine de la sociologie comme science tout terrain* que nous sommes ici dans l'obligation de nous pencher non seulement sur son *aliénation originelle en tant que science positive*, mais également sur ce qui est à l'origine de cette aliénation. Autrement dit, c'est avant tout en vue de saisir pourquoi et comment – au profit de l'expérimentation technoscientifique ou « méthodologique » de l'existence humaine – la sociologie s'emploie aujourd'hui avec tant d'ardeur à vider le monde de ce qui le rattache à ce qui le précède, que nous devons revenir sur les contradictions inhérentes à la science moderne. Et la clé de cette compréhension ne peut se situer que dans ce qui la précède historiquement, et donc dans la philosophie pour autant qu'elle ne peut elle-même être considérée en dehors de son propre rapport au mythe. Un mythe qui, si nous allions réellement au fond des choses en assumant alors l'évidente probabilité de nous perdre, devrait être considéré au travers de son propre rapport à ce qu'il a lui-même dépassé, la réalité naturelle « sensori-motrice » en l'occurrence, en tant qu'elle pose pour sa part la question de sa propre origine ou de sa propre différenciation et, finalement, celle du « Commencement des choses » – que nous préférons laisser tranquille, avec comme ultime consolation le sentiment qu'un tel commencement n'existe pas de toute façon. Bref, si nous ne remontons pas au delà du mythe dans le cadre de ce travail, c'est déjà le signe d'une certaine limitation; et si elle relève sûrement de celles qu'impose une thèse de doctorat, il est pour autant certain qu'elle n'a rien à voir avec un quelconque souci de scientificité, à moins que la science ne soit devenue le synonyme de ce contre quoi elle s'était dressée à l'origine et, de ce fait, sa propre négation.

I.1.1) La portée ontologique et l'origine philosophique de la sociologie.

C'est au travers de l'émergence de la philosophie en Grèce antique qu'est pour la première fois apparu le terme de *logos* dont provient celui de *logique* et, par ce biais, le terme même de *sociologie* signifiant ainsi la « logique de ce qui se rapporte à la société » qui, jusqu'ici, a le plus souvent été entendue comme « science de la société ». De ce fait, celle-ci entretient forcément un lien, pour ne pas dire une dette, envers la philosophie, l'*amour de la sagesse*, en tant qu'elle relevait surtout au départ de la possibilité de comprendre la réalité à partir d'elle-même ou, en d'autres termes, d'expliquer l'unité tout autant objective que subjective du monde et de la conscience. La sociologie serait donc redevable de ce que l'on peut plus simplement rapporter au domaine de la connaissance en tant que telle, qui est donc à la fois celle de ce qui peut être connu, de ce qui lui est accessible, et celle de la connaissance elle-même. La connaissance en tant que telle est à la fois connaissance de ce qui est pour elle, connaissance de l'existence, et connaissance de ce qu'elle est en elle-même, connaissance de la connaissance. La première, la *logique de l'être*, est aujourd'hui celle que nous qualifions d'« ontologie », et la seconde, la *logique de la connaissance*, celle que nous qualifions plus couramment d'« épistémologie ». Et dans la mesure où il ne saurait y avoir de connaissance si elle n'était pas au préalable justifiée par la possibilité de connaître autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire différenciée de ce qu'elle n'est pas pour être ce qu'elle est, nous postulons que c'est de la possibilité de l'ontologie qu'est issue celle de l'épistémologie, la possibilité que la connaissance se prenne elle-même pour objet.

Si nous devons donc nous pencher sur la problématique de la philosophie afin d'explorer les fondements de la sociologie, et ceci sur la base d'un postulat fondamentalement « réaliste » puisque nous reconnaissons ici un lien direct ou une appartenance mutuelle entre le terme de « sociologie » et la réalité à laquelle il renvoie, il nous faut alors commencer par interroger la signification du *logos* en tant qu'elle nous apparaît effectivement comme étant l'accès essentiel à la compréhension de la genèse ou de la spécificité de la philosophie du point de vue de sa prétention logique ou rationnelle dont la sociologie sera justement l'héritière.

1.1.1.a) La signification du *logos*

Le *logos*, en référant à la fois à la capacité *humaine* de « dire » (ou d'« exprimer ») l'*être* et à celle de l'*être* lui-même de se « dévoiler » (ou de « parler ») au travers de ses diverses manifestations, signifie avant tout la « parole » et la « raison », et, en tant que ces dernières peuvent être subsumées derrière ce qui les relie, la « dialectique ». Celle-ci, en effet, peut être saisie comme l'essence même de « ce qui relie », alors même que ce qu'elle relie, la « raison » et la « parole » en l'occurrence, constituent pour leur part l'existence première de « ce qui relie ». Et que ce soit sur le mode de l'essence ou sur celui de l'existence, le constat doit rester le même : en tant qu'elles sont « ce qui relie » l'*être* et l'*humain*, ce qui les porte à la « co-naissance », la « raison » et la « parole » sont elles-mêmes reliées dans leur existence respective à partir de leur essence commune que constitue la « dialectique ». Le *logos* est conjointement la dialectique de la raison et de la parole, du « discours » ou de la « méthode », et celle de l'être et de l'humain, de l'« être humain » ou du « réel »¹.

¹ Si le principe de la « dialectique » n'a jamais été complètement explicité, et ne pourra sûrement jamais l'être, il faut préciser que les deux autres principes qui se rattachent au *logos*, celui de la « parole » et celui de la « raison », en tant qu'ils s'appartiennent réciproquement, ont surtout constitué le centre de réflexion des présocratiques. Ils seront en effet largement refoulés dans leur signification première, non seulement chez Platon, mais surtout chez Aristote, par l'intermédiaire d'une systématisation de la connaissance en tant qu'*épistémè*, par rapport à laquelle seul le concept traditionnel de vérité entendue comme *alétheia* (« dévoiler », « faire sortir de l'oubli ») restera porteur de ces significations premières et de leur « entr'appartenance » qui, inévitablement alors, suppose une objectivation du *logos* encore essentiellement enracinée dans la forme de la pensée mythique pour laquelle c'est le monde (animé) qui parle et l'homme qui écoute afin d'en recevoir la « parole ». A cet égard, il est d'ailleurs intéressant de remarquer que c'est justement au moment où le *logos* sera plus strictement rapporté au domaine de la « parole » et des opérations du langage (le tiers exclu, le syllogisme et le principe de non-contradiction) en vue de spécifier son caractère proprement humain, que sa signification va principalement devenir celle de la « raison » (ratiocinante). Mais ce « langage logique », dont Aristote fût le principal promoteur, restera alors longtemps le « langage commun », c'est-à-dire la langue parlée – et donc grecque à l'origine – qui permettra à la logique de rester enracinée dans une ontologie (métaphysique) qui, en l'occurrence, restera longtemps celle du « réalisme des genres » qui veut que l'acte de naissance occasionne une appartenance à une essence particulière et à ses attributs spécifiques. Ce n'est donc que beaucoup plus tard que sera rejeté cet enracinement ontologique de la logique dans une langue concrète historique. Il faudra attendre plus de vingt siècles, avec l'avènement du positivisme logique du Cercle de Vienne et de l'École de Cambridge, afin de voir s'établir le projet d'une re-création purement scientifique du langage.

Jusque-là, à la suite d'Aristote, la logique ne fera finalement que se fixer sur le domaine de la cohérence propositionnelle du langage (scientifique) qui, même s'il ne pouvait découvrir à lui seul la vérité puisqu'elle ne pouvait être découverte en dehors d'un recours à l'expérience, pouvait l'exprimer de manière univoque et donc transporter un contenu de vérité d'une expression propositionnelle à une autre sans en altérer la signification logique. Son domaine, celui qui finira par lui être attribué systématiquement pendant la plus longue période de son histoire, ce n'est donc pas celui du « sens » (ontologique, ou du moins sémantique), mais celui de la « signification » et de sa spécification ou, plus précisément, de son auto-référentialité. Mais ainsi, bien loin d'avoir atteint l'« opérationnalité postmoderne » du langage cybernétique, la logique est longtemps restée d'ordre instrumental vis-à-vis de la connaissance, et cela sur la base de la « séparation » de la dimension rationnelle (de la

En tant qu'elle deviendra le symbole immanent de la « vérité », la « raison » résulte de la possibilité de s'accorder à la « parole » de l'autre, ou même à la sienne propre, au travers de ce qu'on appelle alors un « dialogue ». Un « dialogue » qui, tout en renforçant d'un point de vue étymologique le rapprochement que nous venons d'effectuer entre la « dialectique » et le *logos*, nous permet de définir plus précisément ce dernier comme la réflexivité de l'intersubjectivité, c'est-à-dire comme le retour sur elle-même de cette dernière en tant qu'elle est d'une part à la source de toute subjectivité individuelle et, d'autre part, toujours déjà ancrée dans un rapport d'objectivation primordiale qui est alors plus exactement à son tour un rapport d'« inter-objectivation » ou encore un rapport social d'objectivation, dont est donc finalement issue toute subjectivité qui, afin de dévoiler l'objectivité dont elle participe en même temps qu'elle participe d'elle, se voit dès lors amenée à s'objectiver sur la base de sa propre origine sociale ou collective. Le *logos* est la communauté subjective de l'expérience de l'objectivité du monde ou, en d'autres termes, la conscience commune de l'unité dialectique de l'objectivité de toute subjectivité et de la subjectivité de toute objectivité. Avec lui s'instaurent la « raison » comme formalisation ou comme idéalisation de la « parole », comme intelligence ou comme pensée, et la « parole » comme matérialisation ou actualisation de la « raison », comme mise en œuvre ou comme « action »². C'est avec lui, avec l'« intelligibilité du langage », que se déploie l'appartenance mutuelle « reconnue » comme telle de la « théorie » et de la « pratique » – une appartenance à laquelle renvoie jusqu'à aujourd'hui la notion de « fable » en tant qu'elle constitue le principal véhicule par l'intermédiaire duquel le « mythe » a pu se transformer en « histoire ». L'encouragement de l'autonomisation radicale de la « théorie » et de la « pratique » ne pouvant en effet ressortir que de l'oubli du *logos*, c'est-à-dire de celui de la philosophie qui, bien loin de ressortir de la mise en rapport d'une raison théorique et d'une raison pratique envisagées comme deux essences distinctes, constitue au contraire le refus de leur séparation. La philosophie est en effet d'abord et avant tout la garante du maintien de l'unité originelle de la théorie et de la pratique face à leur possible dualisation qui, pour sa part, caractérise la condition de possibilité de ces dernières du

construction du signifiant) et de la dimension empirique et intuitive de l'expérience (relative à ce qui doit être signifié) – largement responsable de la stérile « opposition » entre le *rationalisme* et l'*empirisme* qui a rythmé tout le développement de la science moderne et qui finira par se résoudre dans le consensus *épistémologique* « positiviste » au dépend d'une compréhension *ontologique* « dialectique » dont la revalorisation aujourd'hui en sociologie constitue l'une des motivations principales de l'ensemble du présent travail.

² Précisons ici en effet que ce n'est qu'avec le développement de la civilisation moderne occidentale que la parole va se voir opposée à l'acte. Jusque-là, comme l'exprime parfaitement Maurice Lennhardt dans son magnifique ouvrage intitulé *Do kamo* : « La parole, en sa richesse de pensée, de discours, et jusqu'en sa réalisation technique, apparaît dès lors puissance d'actualisation d'un temps et d'une

point de vue de ce qui les différencie, ainsi que leur fragilité ontologique primordiale dans la mesure où son actualisation totale ne peut être que la source de leur dispersion respective et, à terme, de leur dissolution, c'est-à-dire de la disparition conjointe de la connaissance et de l'existence qui n'est finalement rien d'autre que celle de l'être humain en tant que tel. Mais cette actualisation peut aussi ne pas être totale, disons plutôt qu'elle peut également être relative, au sens où elle relèverait de l'ouverture ou de la polarisation de cette unité originelle de la pensée et de l'action – qui constitue effectivement l'acte de naissance de la philosophie – en direction du renforcement progressif de l'effectivité de la pensée en tant qu'elle permettrait en retour de mieux garantir celle de l'action malgré l'autonomie, toujours relative, dont elle dispose inévitablement du même coup.

Ainsi entendu à la base comme auto-exploration du *symbolique* en direction de sa propre fondation *logique* ou, plus simplement, comme « discours intelligible », le *logos* est donc dépassement, mais surtout prolongement du *muthos*, c'est-à-dire du « récit mythique », ou encore de la « fable », en vue de « dire le monde »³. De ce point de vue, la visée *logique* qui caractérise le *logos* et qui consiste principalement à retrouver dans tout mouvement de *symbolisation* – réalisant le réel – sa propre genèse effective, reste inexorablement attachée à son orientation mythique originale en tant qu'elle imite alors surtout pour sa part la genèse effective de l'univers par l'intermédiaire de la « récitation d'une parole ». C'est donc en s'émancipant progressivement du *procès de symbolisation* concrétisé par le « langage commun » que la *logique* va s'actualiser historiquement derrière le terme grec de *logos* et, à

révélation mythique. Elle est jaillissement de force conceptuelle, par quoi l'être s'affirme. » (Lennhardt 1971 [1947] : 235).

³ « Le mode d'être même de l'esprit, nous indique en effet Cassirer, implique que son « retour à soi » n'a pas lieu en un sommet unique et isolé de son développement, mais régit et détermine le tout de ce développement. C'est toujours le même processus caractéristique qui se répète à des niveaux différents et qui entraîne aussi bien la séparation entre monde de l'intuition « immédiate » et monde des concepts linguistiques que la dissociation des concepts logico-scientifiques et des concepts linguistiques. » (Cassirer 1972 [1929] : 371). Et c'est exactement en ce sens que s'exprime Leenhardt, lorsqu'il affirme que « la rationalité est aussi initiale que le mythe dans l'histoire de la pensée. Mais l'élément rationalité, fortifié par la logique inspirée des techniques, a demandé, pour être à même de jouer son plein rôle, un temps de tâtonnement et de maturation que n'exigeait pas le mythe. [...] Ainsi le caractère de la primitivité n'est pas dans le fait d'une prédominance mythique, mais dans celui de la prédominance absolue de l'un ou de l'autre de ces modes. Si, chez les archaïques, ce fut la prédominance du mythe, chez les modernes ce peut être au contraire la prédominance de la rationalité qui a ramené, non à l'archaïsme authentique, mais à un ordre pire, celui d'une barbarie nouvelle. » (Leenhardt Ibid : 294-295). Dans cette optique, la rationalité, ou encore « l'objectivation formelle » comme dirait Freitag, bien loin d'être pernicieuse par essence, ne l'est que dans la mesure où elle prétend s'autonomiser radicalement du langage commun ou de « l'objectivation symbolique » ; ce à quoi elle ne peut effectivement prétendre qu'à partir du moment où elle envisage celle-ci comme étant à son tour toujours déjà autonomisée par rapport à « l'objectivation sensori-moteur » qui constitue pourtant son propre substrat naturel (physique et biologique). L'intelligence, bien loin d'être étrangère au corps, lui est co-extensive, et c'est à n'en point douter au sein du langage que réside la possibilité même de cette extension.

terme, envisager le procès en question – dont elle dérive en même temps qu'elle veut s'en séparer – comme étant du domaine de l'ontologie, par opposition à celui de l'épistémologie dont elle se réclame, à savoir le domaine de la pensée, de la théorie ou de la connaissance envisagée par et pour elle-même⁴. Ainsi pensons-nous pouvoir affirmer que l'épistémologie est à la *logique* ce que l'ontologie est au *symbolique*. Et c'est cette « entr'appartenance » ontologique de la *logique* et du *symbolique* que nous comprenons épistémologiquement comme « dialectique ».

Dans l'ensemble, nous comprenons donc ici comme « dialectique » ce que d'autres envisagent comme « intuition » ou comme « imaginaire » afin de désigner cette source originaire de déploiement de rapports ou de relations à partir desquels se constituent ce que nous considérons être la réalité⁵. *La dialectique est la source commune du symbolique et de la logique* : leur rapport intrinsèque, ce qui constitue leur essence réciproque, l'unité en mouvement de la « parole » et de la « raison » – ou encore le « mot de l'âme » comme le disait Herder à sa manière (cité par Cassirer 1972 [1929] : 371) –, *le venir conjoint de la pratique et de la théorie*. Elle est l'imaginaire en tant qu'il se reconnaît lui-même dans son appartenance fondamentale à ce qui relie le symbolique et la logique. Parler simplement d'imaginaire (ou d'intuition), de ce point de vue, c'est ne pas comprendre ce lien qui unit la logique et le symbolique, c'est ne pas comprendre ce qui constitue l'essentiel de la dialectique et, par là même, l'importance qu'elle recouvre au sein de la possibilité de comprendre et d'expliquer, de connaître, et l'existence et la connaissance d'elle-même à laquelle elle peut parvenir⁶.

⁴ Et si d'ailleurs, comme nous le précisons au départ, la « dialectique » est « ce qui relie » de la manière la plus générale, en l'occurrence la « parole » et la « raison » en tant qu'elles sont elles-mêmes constitutives de « ce qui relie » mais cette fois-ci de manière plus concrète, soulignons à présent que ces dernières renvoient justement de manière respective au *symbolique* et à la *logique*. En effet, au même titre que la « parole » explore son appartenance dialectique à ce qu'elle signifie grâce à la « raison », c'est par l'intermédiaire de la *logique* que le *symbolique* prend acte du rapport dialectique qui l'unit à ce qu'il symbolise.

⁵ En effet, à la suite de Cassirer qui affirmait que « l'intuition pure réussit ce que la pensée logique et discursive ne peut jamais opérer, mieux, ce qu'elle doit renoncer à obtenir dès qu'elle a pris conscience de sa propre nature » (Ibid : 49), Castoriadis postulera pour sa part que « le symbolisme se réfère nécessairement à quelque chose qui n'est pas du symbolique, et qui n'est pas non plus seulement du réel-rationnel. [...] ce structurant originaire, ce signifié-signifiant central, source de ce qui se donne chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté, support des articulations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine du surcroît d'être des objets d'investissement pratique, affectif et intellectuel, individuels ou collectifs – cet élément n'est rien d'autre que l'*imaginaire* de la société ou de l'époque considérée. » (Castoriadis 1975 : 219).

⁶ Et en effet, à partir du moment où nous envisageons la « méthode » comme l'expression manifeste de l'unité *logique* de « ce qui est » et de la possibilité de le « connaître » (de l'*existence* et de la *connaissance*), c'est-à-dire comme la manifestation de l'appartenance réciproque de l'*ontologie* et de

Contrairement à ce que postule dogmatiquement le positivisme, c'est donc en tant qu'elle provient du *logos* que la pensée rationnelle – à laquelle se rattachent aussi bien la philosophie que la science et, par la suite, la sociologie – ne s'oppose pas à la pensée mythique, mais entretient envers elle une continuité. En effet, quitte à se distancier de la pensée mythique de manière « critique », la pensée rationnelle se déploie conjointement à cette dernière sur la base de leur commune portée primordialement symbolique ou ontologique en tant qu'elle est elle-même dialectiquement reliée à sa racine à une visée spécifiquement logique ou épistémologique⁷. Autrement dit, dans la mesure où elle est donc déjà à l'œuvre dans le mythe sans être objectivée ou distinguée en tant que telle, la logique participe du symbolique sous la forme de ce qui sera par la suite qualifié d'ontologie, au moment même où elle s'identifiera plus directement pour sa part à l'épistémologie qui, de ce point de vue, constitue une sorte d'extraction momentanée, la fixation différentielle ou analytique d'une étape au sein du mouvement synthétique ou dialectique d'ensemble auquel elle appartient.

*Expliquer la vérité du réel, c'est d'abord expliquer le réel*⁸.

l'épistémologie, il nous apparaît que seule la méthode plus précisément « dialectique » permet de « connaître ce qui est » : de révéler la vérité du « réel » en tant qu'il relève toujours déjà lui-même de la « dialectique » inscrite entre la connaissance et l'existence. C'est parce que le « réel » est d'ordre ontologique qu'il peut être saisi épistémologiquement, parce qu'il participe de la logique qu'il peut être méthodiquement connu; et c'est donc au travers de cette commune dimension logique que se révèle le propre de la dialectique pour autant qu'elle est donc toujours elle-même issue, comme nous l'avons vu, de l'appartenance de la dimension logique en question à la dynamique symbolique – une appartenance qui est finalement tout autant celle de la méthode au réel qu'elle dévoile, et qui fait ainsi de la dialectique à la fois ce qui connaît et ce qui est connu, la source commune et du sujet et de l'objet de la connaissance.

⁷ Que le *symbolique* prime sur la *logique* comme le suppose le « récit mythique », qu'ils se maintiennent réciproquement au travers de leur propre tension par l'intermédiaire du « dialogue philosophique », ou encore que la *logique* prime sur le *symbolique* tel que le requiert l'« investigation scientifique », l'un ne peut disparaître sans entraîner l'autre avec lui dans une rechute vers l'inhumanité ou la bestialité. Au passage, nous ne pouvons pas manquer ici de souligner que le terme de « logique symbolique », contemporain de l'avènement de la « logique moderne », apparaîtra paradoxalement au moment même où la *logique* va se séparer radicalement du *symbolique*, dans la mesure où elle postulera l'effectivité du langage en dehors de tout lien à la subjectivité. Et c'est essentiellement cela que se chargera d'actualiser le « néo-positivisme » de l'École de Vienne, c'est-à-dire une certaine déshumanisation, au travers de la réduction du problème philosophique à la pure déduction mathématique, en écho au progrès de la méthode expérimentale dans le domaine des sciences naturelles. Nous en reparlerons...

⁸ Et ceci vaut tout autant pour la « beauté » et la « justice » (ou le « bien »), c'est-à-dire pour le domaine expressif de l'art et pour le domaine normatif du politique : *exprimer la beauté du réel, c'est d'abord exprimer le réel*; et *accomplir la justice du réel, c'est d'abord accomplir le réel*. De cette manière, « expliquer », « exprimer », « accomplir », voilà trois modalités essentielles du rapport d'objectivation symbolique en tant qu'il implique en retour leur cohérence d'ensemble, c'est-à-dire leur unité dialectique. Notre travail concernant d'abord la sociologie, nous nous permettrons donc de réduire notre propos à la partie « cognitive » de cette tripartition symbolique, sachant, comme nous venons de le souligner, qu'elle n'est pas exclusive mais inclusive à l'égard de deux autres parties « expressive » et

En tant qu'émergence du *logos*, la *raison philosophique* provient de la capacité réflexive de l'être humain à symboliser ce qui se présente à lui – soit en tant qu'il serait l'objet de sa curiosité cognitive, comme c'est en l'occurrence le cas pour la raison philosophique, soit parce qu'il serait également l'objet de sa volonté normative ou bien encore de sa sensibilité expressive – qui a d'abord été le gage de la pensée mythique. Mais avec elle, c'est donc cette capacité réflexive d'objectivation symbolique qui va recouvrir une nouvelle allure puisqu'elle signifie dès lors sa propre objectivation symbolique qui, se prenant ainsi elle-même réflexivement pour objet, va alors se réclamer du domaine de la logique, de ce qu'on l'on peut également appeler « le rapport d'objectivation formelle »⁹.

« normative », et donc que la connaissance sociologique entretient qu'elle le veuille ou non une certaine manière d'« exprimer » et d'« accomplir » l'objet auquel elle se rapporte.

Par ailleurs, précisons tout de suite que le principe en question pourrait parfaitement être inversé : *Expliquer le réel, c'est d'abord expliquer sa vérité* – et nous pourrions une fois de plus affirmer la même chose à propos de l'art et de la politique : *exprimer le réel, c'est d'abord exprimer sa beauté*; et *accomplir le réel, c'est d'abord accomplir sa justice*. Mais ce sur quoi il faut alors surtout insister, c'est que la *vérité* en question, de même que le terme de *logique* auquel nous l'associons, suppose une remise en cause de la réduction dont ils ont été l'objet tout au long du développement de la science moderne en direction de l'expérimentation « techno-scientifique ». Nous sous-entendons en effet, conformément à ce que nous avons souligné précédemment, que la *vérité*, bien loin d'être exclusive à l'égard de ce qui ne serait pas d'ordre « logico-scientifique », concerne tout autant la beauté et l'art, que la justice et la politique. En effet, au delà du fait que les Grecs eux-mêmes reconnaissent ce principe et qu'il subsistera tout au long du développement de la réflexion philosophique derrière la figure tout aussi paradoxale que tautologique d'une « raison pratique », nous n'avancerons ici qu'un seul argument – qui est à la fois le plus problématique et le plus significatif de tous : la « théorie », en tant qu'elle renvoie tout autant à la *vérité* qu'à la *logique*, provient du grec *theôria* qui, pour sa part, avant d'être rapportée par Platon à la « contemplation » et de recouvrir ensuite le sens plus général de « considération » et de « spéculation », signifie à l'origine la « consultation d'un oracle » ou encore la « participation à une cérémonie religieuse », c'est-à-dire une « manière d'être et d'agir en commun » au même titre que dans la danse et la procession – ce n'est en effet qu'à partir de Platon, et du christianisme surtout, que le fond de l'expérience religieuse sera de plus en plus rapporté à « l'intériorité du recueillement individuel ». Un domaine religieux qui, précisons-le au passage, signifie étymologiquement le fait de « relier au tout », et qui peut donc à bien des égards être envisagé comme une manifestation historique concrète de cette unité dialectique, à la base de tout rapport d'objectivation, que nous évoquions à l'instant en tant qu'elle « relie » entre eux les trois dimensions fondamentales de la philosophie, de la politique et de l'art.

Enfin, c'est sûrement la figure du dieu Hermès, en tant qu'il sera identifié comme le gardien de la « vérité divine » (l'*épistémé* dont provient le terme d'épistémologie), qui symbolise le mieux cette appartenance originelle de la théorie au domaine religieux. Lui qui, à n'en point douter, aurait sûrement eu les compétences requises pour enseigner à « Polytechnique », mais qui, face à cette possibilité, aurait peut-être choisi de ne jamais quitter l'Olympe et de garder pour lui la « vérité » afin que les êtres humains soient en mesure de comprendre qu'elle n'est au fond rien d'autre que leur propre questionnement. L'*humain*, en effet, est-il finalement autre chose que la manifestation essentielle du questionnement que l'*être* se pose à lui-même?

⁹ Le concept de « rapport d'objectivation formelle » et celui de « rapport d'objectivation symbolique » auxquels nous avons déjà eu recours, sont tout deux empruntés à Michel Freitag. Nous encourageons à ce titre le lecteur à se reporter au premier tome de *Dialectique et Société* (1986 : tome I).

Dans cette optique, le propre du *logos* ou de la *raison philosophique* sera alors surtout l'exigence de distinguer la réalité *objective* à dévoiler d'une part et, d'autre part, la réalité *subjective* qui dévoile. La transcendance (au sens le plus courant de « ce qui nous dépasse »), à l'origine source ou centre du procès de symbolisation en question et du rapport d'objectivation qui le sous-tend, va en devenir l'horizon ou la circonférence. Une circonférence dont le diamètre représentera ainsi l'écart idéalement croissant et purement immanent qui s'inscrit entre la subjectivité de celui qui connaît ou symbolise et l'objectivité de ce qui est connu ou symbolisé. Par la suite, avec le développement de la science moderne, le point de vue adopté sur le diamètre en question – c'est-à-dire la vision d'ensemble garantissant une cohérence ou unité minimale entre la subjectivité et l'objectivité dont dépend la condition même de leur possibilité et donc celle de leur mise à distance respective, qui se voit définie depuis les Grecs en tant que « méthode » ou en tant que « méthodologie » (en vue de signifier alors plus précisément la mise en cohérence de l'ontologie et de l'épistémologie) – prétendra que l'accès à l'objectivité de la réalité à connaître ne peut passer que par sa rupture ou son exclusivité radicale à l'égard d'une réalité subjective qui exige elle-même en retour la rupture en question afin de se renforcer du point de vue de ses propres conditions de possibilité. La subjectivité humaine va ainsi devenir, de manière paradoxale, à l'image du cercle, la source de toute connaissance objective en même temps que celle-ci va constituer l'instance de refondation de la subjectivité en question. C'est désormais dans les lois de l'entendement que réside la possibilité de connaître les lois qui régissent la nature, et ceci dans la mesure où l'ordre de l'entendement humain est justement le produit de l'ordre naturel des choses et que c'est à ce titre qu'il doit déterminer l'ensemble de l'existence humaine afin d'atteindre le nouveau règne de la *certitude scientifique*. Un règne qui, à terme, comme nous le verrons par la suite, ne relèvera plus tant de *l'appartenance réciproque en devenir de la vérité et de la liberté*, que de *la coïncidence immédiate de la validité et de la nécessité*.

I.1.1.b) Entre le mythe et la philosophie

Entendu comme constitution (subjective) de la réalité (objective), le procès de symbolisation implique, comme nous venons de le voir, un écart entre le signifié et le signifiant, entre la chose et le symbole de la chose, entre la chose et ce qu'elle « est », c'est-à-

dire principalement le « nom » auquel elle répond¹⁰. Et cet écart, que la dimension cognitive du rapport d'objectivation symbolique crée en même temps qu'elle le remplit, c'est également celui que comble la double dimension normative et expressive qui lui est inhérente et qui l'est donc tout autant à l'égard du *logos* : si un monde « est », c'est qu'il le « peut » et donc le « doit » – soit qu'il soit déjà ce qu'il peut et doit être comme c'est le cas dans le mythe, soit, par la suite, avec l'apparition du *logos*, qu'il puisse et donc doive le devenir.

Dans le mythe, en effet, les choses sont déjà ce qu'elles doivent être : la réalité culturelle, normative et expressive, englobe encore ce qui se spécifiera ensuite comme rationalité – pour autant qu'elle en reste alors, inexorablement, la détermination essentielle. Le dernier aphorisme des *Fragments* d'Héraclite nous dit :

Absolument tout a été ordonné par le destin. (Héraclite 2003 : 31).

C'est là la dernière affirmation plénière de la pensée mythique. Le premier aphorisme, par contre, annonce l'émancipation de la pensée rationnelle :

La Cause Originelle, celle qui est en pleine existence, demeure inintelligible aux hommes, avant d'en avoir entendu parler aussi bien qu'après. Car toujours ils ont été semblables à des ignorants en ce qui concerne l'ensemble des réalités issues de cette Cause, quoiqu'ils soient continuellement traversés par les mots et par les œuvres issues d'Elle – que moi j'expose ici en détail, déterminant chaque élément selon sa nature et indiquant de quelle manière il en est ainsi. Quant aux humains, ils ne perçoivent rien de ce qu'ils font lorsqu'ils sont éveillés, exactement comme ils oublient ce qui leur est arrivé pendant leur sommeil. (Ibid : 9).

Comme nous pouvons le constater, dès que la « réalité » est objectivée en vue d'être saisies dans son « être » (réel), elle ne peut l'être qu'en miroir de son « devoir-être » (idéal) auquel elle ne correspond pas ou, plus exactement, ne correspond *plus*, puisque jusque-là l'être humain s'interrogeait moins à son égard qu'il ne se contentait de la recevoir telle qu'elle se révélait culturellement à lui en fonction de la manière dont il lui appartenait déjà naturellement. Et cette émancipation de la pensée rationnelle n'épargnera même pas le caractère transcendant, sacré ou divin, de la réalité objectivée : « Il y a une seule chose dont Dieu même est privé, affirmait en effet Agathon, c'est de faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été. » (cité par Aristote 1959 : 279). Et c'est justement cela même qui a été fait en s'imposant

¹⁰ Dans *Vérité et Méthode*, H.-G. Gadamer nous rappelle que le terme *onoma*, que les Grecs utilisaient pour désigner le « mot », voulait d'abord et avant tout dire le « nom ». Ainsi, poursuit-il, le mot qui était attribué à une chose lui appartenait comme notre propre nom (ou plus exactement notre « nom propre ») nous appartient dans la mesure où nous y répondons (Gadamer 1996 [1960]: 428).

ainsi à nous d'une manière déterminée, c'est-à-dire ce qui a été « réalisé », qu'il est possible de comprendre et d'expliquer. C'est en tout cas en ce sens que nous interprétons ces mots d'Aristote : « L'objet de la science existe nécessairement. » (Ibid : 281)¹¹. Si le « devoir-être » concerne bel et bien la connaissance rationnelle, c'est donc d'abord parce que c'est à partir de lui qu'a pu se dégager l'« être » qu'elle prétend connaître afin d'actualiser en retour le « devoir-être » selon la vérité de l'être en question qui le constitue. Et ainsi, si la distinction de l'être et du devoir être n'est avant tout rien d'autre que leur propre condition de possibilité, c'est parce qu'elle relève elle-même de leur renforcement réciproque ou de leur correspondance originelle.

Les premiers hommes « écoutaient » leur cœur battre le rythme du monde. Avec le *logos*, il s'agit de le « jouer » – de le reproduire pour un monde devenu celui qui écoute, non plus alors la *parole* comme *récit du rythme de la nature*, mais la *parole* comme *discours sur la mélodie de l'histoire*. La philosophie marque la transition la plus radicale du rythme du temps qui traverse le monde à la mélodie du monde qui traverse le temps¹²...

Cette étape « re-évolutionnaire » signifie en d'autres termes l'autonomisation de la *vraisemblance logique* à l'égard de la *ressemblance symbolique*. Dans cette optique, en effet, si les paroles continuent à entretenir une parenté naturelle avec les choses qu'elles expriment (à la manière dont l'image *ressemble* au modèle dont elle est issue), elles prétendent pour autant s'en libérer afin de ne plus se rapporter les unes aux autres que sur la base du *dialogue raisonnable* et, ainsi, parvenir à l'accord intersubjectif à partir duquel peut être rendu à ces choses leur propre réalité objective¹³. Platon écrit dans *Le Timée* :

Expriment-elles [les paroles] ce qui est stable, fixe et visible à l'aide de l'intelligence, elles sont stables et fixes [...]. Expriment-elles au contraire ce qui a été copié sur ce modèle et

¹¹ Et s'il faut soit en déduire que la liberté ne peut pas être connue scientifiquement, soit que la « nécessité » en question n'est pas exclusive à l'égard de la liberté dans la mesure où c'est justement elle qui constituerait à la fois la possibilité de sa réalité ou de son existence et celle de sa propre connaissance, nous sommes en fait forcés de nous accorder à ces deux points de vue dont la sociologie devrait à nos yeux représenter aujourd'hui la synthèse.

¹² ... pour, peut-être, se désagréger peu à peu jusqu'à ne plus laisser subsister que le rythme primordial, accompagnant en canon avec Nietzsche le chant archaïque de l'« éternel retour ».

¹³ Et si, comme nous l'avons vu, la raison des choses n'aurait jamais pu voir le jour sans la parole qui les nomme, c'est donc qu'au départ, de la même manière que la logique appartient au symbolique du point de vue de ses propres conditions de possibilité, le nominalisme, avant de prétendre s'opposer au réalisme, lui est intrinsèquement lié. Et si ainsi il ne nous semble pas particulièrement nécessaire d'insister sur la contradiction logique que représente la prétention à l'autonomie dont se réclame le nominalisme au nom du progrès de la connaissance rationnelle, nous pensons par contre devoir souligner que l'opposition à cette prétention, en tant qu'elle voudrait spontanément rejeter, au-delà de celle-ci, le nominalisme en tant que tel, ne constituerait au bout du compte que sa propre annulation.

qui n'est qu'une image, elles sont vraisemblables et proportionnées à leur objet, car ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à la croyance. Si donc, Socrate, il se rencontre maint détail en mainte question touchant les dieux et la genèse du monde, où nous soyons incapables de fournir des explications absolument et parfaitement cohérentes et exactes, n'en sois pas étonné; mais si nous en fournissons qui ne le cèdent à aucune autre en vraisemblance, il faudra nous en contenter, en nous rappelant que moi qui parle et vous qui jugez nous ne sommes que des hommes et que sur un tel sujet il convient d'accepter le mythe vraisemblable, sans rien chercher au-delà. (Platon 1969 : 411).

La philosophie, de ce point de vue, semble donc aller de paire avec une objectivation cognitive fondamentale distinguant deux réalités originaires distinctes, deux dimensions dans ce que Platon appelle la « nature du monde ». La première est celle dont le monde est issu et la seconde, celle qui est issue du monde. Nous pourrions parler à ce titre d'une réalité transcendante dont nous sommes fonction et d'une réalité immanente qui est fonction de nous, d'une réalité qui fonde notre puissance d'agir et notre intelligence et d'une réalité qui en résulte. La philosophie occidentale s'érige en effet sur la base du dualisme inscrit entre l'*immutabilité de l'Être* (la réalité divine ou spirituelle) et le *devenir de l'humain* (la réalité historique ou temporelle). Dans cette perspective, l'homme ne peut pas s'extraire du devenir sans intégrer du même coup le monde des dieux; ce qui, par principe, est impossible, à moins de reconnaître dès lors qu'il n'est pas simplement un homme mais qu'une force divine est présente en lui. Cette force, c'est alors celle de la connaissance, c'est-à-dire la sagesse, source de toute justice. Une force qu'il faut donc aimer plus que tout, comme nous y invite la philosophie à partir du moment où elle représente cette position existentielle – la contemplation – qui seule peut permettre à l'homme de s'intégrer à l'immuable ou, en d'autres termes, de rejoindre ce dont il est lui-même issu. L'*humain*, irrémédiablement enraciné dans le *devenir*, pour autant qu'il est en mesure d'écouter, de sentir et d'observer ce qui est toujours et partout identique à soi-même, se trouve ainsi en position de participer de l'*Être immuable*; et c'est là ce qui fonde sa singularité à l'égard des autres êtres vivants. Pour le père de la philosophie, l'homme constitue la médiation reliant l'*immanence de la réalité objective (naturelle) manifestée* et la *transcendance de la réalité subjective (spirituelle) manifestante*, qui, au travers du développement totalisant de leur appartenance mutuelle que symbolise le caractère à la fois *manifestant* et *manifesté* de la « vérité » comme « vraisemblance dialectique (ou philosophique) », fonde finalement l'unité primordiale de la réalité – celle de l'*Être humain* plus précisément, en tant qu'il est issu du monde en même temps que le monde est issu de lui, et dont Hegel, à son époque, sera sûrement l'interprète le

plus conséquent¹⁴. Mais cette position contemplative – qui constitue en retour la possibilité de recréer le monde c'est-à-dire cela même qui ferait de l'homme la créature que dieu aurait créée à sa propre image, et qui n'est donc pas étrangère à celle de l'artiste même si elle sera plus souvent qualifiée d'« idéaliste » afin de rester plus fidèle à la doctrine platonicienne effectivement réactionnaire à l'égard de l'art en général et de la poésie en particulier – ne doit pas alors être confondue avec la « vérité » comme « certitude analytique (ou scientifique) ». Et cela pour une raison simple : cette position contemplative ne permet pas à l'homme, comme nous l'a déjà rappelé Héraclite, de connaître la « Cause Originelle » (*l'aitia*), c'est-à-dire l'origine même de cette réalité transcendante dont le monde est issu ou, en d'autre mots, la Raison de l'existence elle-même. La connaissance contemplative, l'aboutissement de la philosophique, ne peut connaître ce dont est issu ce qu'elle connaît. Si l'humain peut participer de l'Être ou l'homme du Divin, l'humain ou l'homme ne seront jamais l'Être ou Dieu en tant que tels. Seule la « Cause originelle » pourrait prétendre accéder à sa propre certitude, à la vérité scientifique ou analytique d'elle-même. L'homme, et c'est là la source même de la sagesse, doit raisonnablement se contenter à son égard de la seule vraisemblance ou de la vérité philosophique ou dialectique en tant qu'elle est déjà présente en lui-même, au cœur même de la parole qui l'anime concrètement sous la forme objective du dialogue intersubjectif dont son individualité participe pour autant qu'elle en est issue et qu'elle en est consciente. Cette fois-ci à l'encontre de Hegel qui avait d'ailleurs la prétention de supprimer la distinction inscrite entre la science et la philosophie, le « Savoir Absolu » n'existe pas... Et Socrate l'a dit lui-même : « Nul ne peut être sage ». Ainsi il précisera, au départ de son dialogue avec Timée :

¹⁴ Hegel sera en effet, parmi les penseurs modernes, celui qui apportera la contribution la plus radicale en vue de dépasser le dualisme « scientifique » inscrit entre la réalité socio-historique et la réalité naturelle, en les rapportant toutes deux à la substance vitale du *devenir* régie par le principe dialectique de la négativité et de son propre dépassement. Mais cela il l'a injustement fait au dépend du *devenir* lui-même, dans la mesure où celui-ci se trouve résorbé dans son inévitable aboutissement au sein de l'*immuable*, au sein de ce qu'il appelle l'« Esprit absolu », en maintenant ainsi l'origine même du dualisme soi-disant dépassé, à savoir celui qui oppose la *transcendance* de ce qui est immuable (qu'est censée manifester la Nature ou l'œuvre de Dieu) et l'*immanence* de ce qui est en devenir (qu'est censée manifester l'Histoire ou l'œuvre de l'Homme). Comme l'explicite parfaitement le concept de la « fin de l'Histoire », Hegel n'a pas vu qu'au-delà de l'unité de l'être (naturel) et de l'humain (historique) – l'unité de l'être humain – c'est celle de l'immuable et du devenir qui s'exprime : l'expérience de la transcendance révélant d'un coup, de manière immuable, ce qui a toujours été et sera toujours identique à soi, cela même qui, dans l'expérience de l'immanence, ne se révèle que progressivement au travers de ce qui est devenu : à savoir cette unique *présence* – dépassant la distinction du spirituel et du temporel – et de la nature et de l'histoire, et de l'être et de l'humain, l'expérience de l'être humain dans sa totalité, *l'expérience du monde*, qui ne devient pas plus qu'elle ne reste identique à elle-même, qui *vient* plus simplement, en nous posant inévitablement la question de savoir d'où; et où c'est donc le questionnement de l'à venir face à ce qui est déjà venu, *le questionnement face à ce qui vient*, et non

Tous les hommes qui ont quelques grains de sagesse, ne manquent jamais au début de toute entreprise petite ou grande, d'implorer une divinité. Pour nous, qui allons discourir sur l'univers, dire comment il est né, ou s'il n'a pas eu de naissance, nous sommes tenus, à moins d'avoir entièrement perdu le sens, d'appeler à notre aide les dieux et les déesses et de les prier que tous nos propos soient avant tout à leur gré, puis, en ce qui nous concerne, logiquement déduits. (Ibid : 410).

S'agit-il d'un problème ou d'un mystère? Disons plutôt qu'il s'agit là du paradoxe de la connaissance rationnelle, qui se révèle ici de manière flagrante¹⁵ : si vérité il y a, elle doit être déduite logiquement – de manière explicite dans l'antiquité grecque et de manière implicite à partir du développement de la science moderne, amorcé par l'œuvre de Descartes puis consolidé par celle de Kant – d'un fondement qui, au départ, ne peut être garanti qu'en fonction d'une détermination tout autant normative qu'expressive et, en l'occurrence, selon le dire de Platon, religieuse. Mais ce paradoxe n'est en fait qu'en surface, puisque cette détermination normative-expressive – ici manifestée sur un plan explicitement religieux – garantissant le fondement même de la connaissance rationnelle, dans la mesure où elle est fonction du rapport d'objectivation symbolique en tant qu'il puise lui-même ses propres conditions de possibilité dans le lien dialectique qui l'unit à la logique, contient déjà toujours en elle-même une ouverture logique minimale.

Tel devrait donc être à nos yeux le point de départ dialectique de l'épistémologie en tant qu'elle se sait au service de l'ontologie. Une logique dialectique générale face à laquelle nous pourrions alors affirmer que l'idéal d'une rationalité autonome ou purement formelle, en tant qu'elle coïnciderait alors avec le fantasme d'une objectivation logique libérée de son attache symbolique, serait à lui-même sa propre négation puisque la rationalité en question

pas la certitude que plus rien ne peut venir qui ne soit déjà, qui fonde l'unité de l'être immuable et de l'humain en devenir, de la nature et de l'histoire.

¹⁵ Un paradoxe que nous retrouvons d'ailleurs déjà effectivement dans l'œuvre de Platon, et qui se manifeste au travers de la présence de deux niveaux d'analyse essentiels : un niveau plus spontané, ontologique, que nous retrouvons dans la plupart des dialogues socratiques, pour lequel la philosophie concerne immédiatement la plus haute vérité qui soit, c'est-à-dire la connaissance de l'immuable qu'elle est en mesure d'atteindre avec certitude puisqu'elle en participe; et un niveau plus élaboré, épistémologique, que nous retrouvons tout particulièrement cette fois dans *Le Timée*, un niveau concernant donc les initiés, où Socrate reconnaît qu'à l'intérieur même de la connaissance philosophique, il est possible de distinguer celle qui se dirige vers l'immuable en tant qu'elle reste alors du domaine de la vraisemblance dans la mesure où la pensée humaine n'a pas accès à ce dont elle est elle-même issue, et celle qui s'adresse au devenir en tant qu'elle relève par contre pour sa part de la certitude puisque ce qui est soumis au devenir provient toujours à l'origine de l'action des hommes – du moins pour les Grecs. À la lumière de ce double niveau d'analyse, c'est donc en fait la vérité qui doit paradoxalement être saisie de deux manières : soit comme une substance qu'il faut rapporter à ce qui est éternel, soit comme le rapport qui fonde cette substance où cohabitent la certitude et la vraisemblance de la même manière que cohabitent ce qui se transforme et ce qui est éternel en tant qu'ils constituent ainsi les termes du rapport en question.

participe, qu'elle le veuille ou non, d'autre chose que d'elle-même qu'elle ne nous permet donc pas d'atteindre à elle seule, pire, qu'elle serait forcément amener à oublier et, par là même occasion, à détruire. Détruire ce qu'elle n'est pas et, par ce biais, ce qu'elle est, alors même qu'elle ne voulait qu'être; le paradoxe revient, en profondeur cette fois, telle une tragédie, d'avoir voulu « sauver les phénomènes » plutôt que de s'écouter, d'avoir lâchement opté pour la facilité de l'immédiateté. Et c'est malheureusement dans cette direction que persistent effectivement les théories scientifiques contemporaines : bien loin de continuer à essayer de produire comme fin en soi des hypothèses (logiques) capables de fournir un fondement vraisemblable à la réalité, c'est la réalité qu'elles produisent immédiatement afin qu'elle puisse se conformer, non plus de manière « certaine » mais « opérationnelle », à l'arbitraire instrumentale des hypothèses (non plus tant logiques que « logistiques ») qui déterminent sa production. La *Différence a priori de la science* laisse place à la *Coïncidence a posteriori de la techno-science* qui résulte donc du refoulement du caractère hypothétique de l'hypothèse qui se trouve ainsi désormais appliquée à la production de la réalité elle-même. La qualité du questionnement ne constitue déjà plus en elle-même une sorte de réponse, de vérité; elle s'est vue transformée en source de doute et d'incertitude, responsable de l'angoisse que la production quantitativement croissante de réponses et de processus de validation est chargée en retour d'anéantir. Nous en reparlerons.

I.1.1.c) Le rapport à la *praxis*

En nous penchant sur la nature du lien unissant la philosophie au *logos*, nous avons été amenés à constater que celle-ci ne constitue pas tant au départ l'annulation du mythe, que son dépassement, pour ne pas dire son approfondissement. En effet, le mythe manifestant la première forme d'actualisation concrète et cohérente de la capacité d'objectivation symbolique, et la philosophie nous étant apparue comme le résultat du retour réflexif de cette capacité sur elle-même en vue de dégager la structure logique qui l'habite en même temps qu'elle en constitue donc le foyer, nous avons dû constater que la philosophie participait elle-même du mythe au travers de *l'appartenance dialectique originelle du symbolique et de la logique*. Conjointement à cela, nous avons compris que c'était donc en fait de cette objectivation du rapport d'objectivation par lui-même que provenait la prise de conscience subjective de l'objectivité du monde et de soi-même comme sujet participant de cette objectivité. Et si nous avons également évoqué auparavant que cette même capacité d'objectivation est au fondement de la parole et du langage en tant qu'ils constituent pour leur

part l'origine commune de la pensée et de l'action, c'est à présent sur cette correspondance inscrite entre la problématique du rapport « sujet-objet » et celle de l'articulation de la pensée et de l'action que nous devons nous pencher. Ainsi, partant du postulat que le *logos* est essentiellement cette unité primordiale du symbolique et de la logique – c'est-à-dire leur propre rapport dialectique en tant qu'il est lui-même issu du rapport dialectique qui le relie, en deçà de leur séparation, au monde naturel – ou le pont reliant le mythe à la philosophie et à la connaissance rationnelle, nous en ajoutons à présent un second : le rapport « sujet-objet » est premier relativement au rapport de la pensée et de l'action, ne serait-ce que parce qu'il est lui-même déjà à l'œuvre dans le monde naturel alors que celui-ci relève justement du déploiement du rapport d'objectivation porté par le langage humain. Et plus exactement : c'est en fait de la possibilité inhérente à tout rapport dialectique de s'envisager lui-même à partir des termes qu'il fonde en les reliant – c'est-à-dire en l'occurrence d'envisager le rapport « sujet-objet » soit à partir du sujet, soit à partir de l'objet – que sont à la fois issues et la pensée et l'action, et la « théorie » et la « pratique ». En effet, qu'est-ce que la pensée, qu'est-ce que la théorie, si ce n'est l'expérience subjective de l'objectivité, l'objet pris dans le monde du sujet ? De la même manière, qu'est-ce que l'action, qu'est-ce que la pratique, si ce n'est l'expérience objective de la subjectivité, le sujet pris dans le monde de l'objet ?

C'est à présent sur ce second postulat que nous allons nous concentrer. Si la philosophie, par l'intermédiaire du *logos*, constitue bel et bien une sorte de transition entre l'expérience mythique et l'expérience rationnelle de la réalité dans la mesure où celle-ci relève de la mise à distance croissante de la subjectivité et de l'objectivité, c'est également elle qui est donc à l'origine de l'émergence de la théorie et de la pratique en tant qu'elles constituent justement chacune pour leur part un certain achèvement de cette mise à distance. De ce fait, la philosophie ne semble donc pas pouvoir être saisie dans ce qu'elle a d'essentiel sans être rapportée au rapport auquel elle a donné naissance, à savoir celui-là même de la théorie et de la pratique. Et c'est à ce niveau qu'intervient l'origine du problème philosophique par excellence qui n'est finalement autre que celui de la philosophie en tant que telle : pour autant que le *logos* manifeste bien l'unité de la théorie et de la pratique en tant qu'elles n'émergeront réciproquement qu'au travers du rapport qui les relie, c'est alors plus précisément sous la forme d'une saisie de celle-ci par celle-là. Ce qui s'établit ainsi avec le *logos*, c'est l'émergence conjointe de la théorie et de la pratique sous la forme d'une possible « théorie de la pratique », l'émergence d'une existence non plus vécue de manière immédiate, mais d'une existence consciente, médiatisée par la connaissance qu'elle est désormais en mesure d'acquérir à l'égard d'elle-même. Mais il s'agit alors peut-être moins d'un problème que d'une difficulté, une difficulté justement inhérente à la nature dialectique de toute

compréhension philosophique : en tant que déploiement du domaine théorique, la philosophie ne résulte pas tant d'une séparation vis à vis de la pratique que d'un effort en vue de la saisir dans sa vérité, à partir de la spécificité qui fonde sa propre réalité. De ce point de vue, elle peut même, à la limite, être envisagée comme « réalisation » du « réel », comme « actualisation » de « ce qui est », c'est-à-dire comme ontologie qui, précisément, constitue l'expression par excellence de cette unité fondamentale, consciente d'elle-même, de la théorie et de la pratique, de la logique et du symbolique ou encore de la connaissance et de l'existence. Comme dira Hegel, qui sera justement celui qui associera le plus radicalement l'ontologie à la dialectique, la philosophie s'inscrit dans le développement de l'« idée » en tant qu'il est également celui de l'« effectivité » de la vie. Et si l'auteur s'est plus directement rapporté à la rationalité du *logos* en vue de saisir la réalité de la *praxis*, nous savons aujourd'hui, tout particulièrement depuis Marx, que rien n'empêche au contraire de partir de cette dernière afin de se diriger vers la première; et cela à condition de se maintenir dans une optique dialectique pour laquelle la *praxis* n'est pas tant alors « production » que « création », plus précisément « procès auto-créditeur » où ce qui est en jeu n'est pas seulement de l'ordre de la « matérialité » mais d'abord et avant tout de l'ordre de la « compréhension ». Comme l'a bien vu Kosik, en effet : « La praxis crée pour l'homme l'ouverture sur la réalité en général. Le procès auto-créditeur de la praxis humaine sert de fondement à la possibilité de l'ontologie, qui est compréhension de l'être. La création de la réalité (humaine et sociale) constitue la présupposition de l'accès à la réalité en général et sa compréhension. La praxis, comme création de la réalité humaine, est également le procès où se révèlent l'univers et la réalité dans leur essence. » (Kosik 1970 [1972] : 154)¹⁶.

Dans cette optique, la dette étymologique de la sociologie envers le *logos* – qui fait d'elle, entre autre, l'héritière de la philosophie – ayant été soulignée au départ, nous devons ainsi reconnaître à présent qu'en abordant cette question de *l'unité concrète de la théorie et de la pratique* dans l'optique de la science de la société, nous reproduisons une fois de plus cette fixation de l'étape théorique au sein du mouvement ontologique d'ensemble qui la relie

¹⁶ Du point de vue de la *praxis*, l'homme n'est donc pas tant un producteur qu'un créateur, ou en tout cas c'est d'abord parce qu'il crée que l'homme produit; alors même que la création n'existe pas, toujours d'après Kosik, sans « la capacité de regarder dans le passé » (Ibid). Ainsi, si la praxis est belle et bien prise de position *critique*, elle relève également de l'*herméneutique*, et c'est alors la sociologie qui, à nos yeux, serait censée en constituer la science – pour ne pas dire la synthèse – par excellence, comme nous essayerons de le montrer par la suite de manière plus approfondie. Pour l'instant, soulignons simplement qu'à la suite du constat du désengagement *praxique* de la philosophie – c'est-à-dire de sa dérive idéaliste ancrée dans le formalisme abstrait à l'encontre de toute concrétude – qu'il faut alors plus simplement comprendre comme disparition du *logos*, c'est en réalité sur la base de la *praxis* elle-même que la connaissance rationnelle va à nouveau pouvoir prétendre à l'effectivité, à son actualisation comme *logos* : elle s'appellera alors « sociologie ».

dialectiquement à la pratique et à leur « venir » en commun. En d'autres termes, nous devons assumer que toute prétention logique réfère effectivement avant tout à la théorie et que, de cette manière, même si c'est le propre de la sociologie que de vouloir souligner, ainsi fidèle à son héritage philosophique, que la théorie n'est en fin de compte pas isolable de la pratique, cela reste toujours d'un point de vue plus théorique que pratique¹⁷. Si la sociologie se rapporte essentiellement à la pratique, c'est d'abord et avant tout parce qu'elle prétend être en mesure de la connaître. Et pour y parvenir, elle doit donc partir de ce qui, dans la pratique, permet de la connaître. L'ensemble de notre étude reconnaît ce principe théorique de base qui, finalement, peut être saisi comme étant à lui-même son propre fondement. Un fondement qui n'empêche pas alors en retour, dès lors que l'on s'accorderait à reconnaître que la vérité de la pratique ou de l'existence humaine est la liberté et que la sociologie a justement pour objet primordial – derrière le phénomène de la socialité – cette liberté qui fonde l'existence humaine, que pour autant qu'elle relève effectivement surtout de l'activité théorique, la sociologie peut donc être saisie comme *la théorie de la pratique par excellence*¹⁸.

Afin de remettre dans son contexte historique concret ce modèle conceptuel de l'auto-constitution dialectique et réflexive, sociale et langagière, de la distinction de la théorie et de la pratique dont participera activement le *logos*, nous pensons pouvoir rapporter le pôle théorique à la *raison philosophique* entendue comme recherche de *vérité* et le pôle pratique au *pouvoir politique* compris comme quête de *liberté*. L'unité qui sous-tend ce double déploiement, nous l'envisageons alors comme appartenance mutuelle des deux grandes finalités humaines que constituent la *sagesse (sophia)* et la *justice (diké)* – en tant qu'elles correspondent respectivement à la *raison philosophique* et au *pouvoir politique* que nous venons d'évoquer. S'il n'y a ni théorie sans pratique et ni pratique sans théorie, il n'y a, de la

¹⁷ Ainsi lorsqu'il affirmait que « la théorie n'existe que par et pour la pratique », Marx a oublié de préciser que ce postulat, en retour, ne puisait également son effectivité « que par et pour la théorie ».

¹⁸ En évoquant à ce propos le dernier travail de Michel Freitag intitulé *L'abîme de la liberté* (à paraître prochainement au Seuil), la question se pose alors immédiatement de savoir si la liberté en question peut se suffire à elle-même ontologiquement, si elle se soutient d'elle-même dans l'être, à travers sa pure opposition à l'ordre de la nécessité qui serait celui de la nature? La dialectique refuse cette possibilité, logiquement nous semble-t-il. L'ordre humain de la liberté est lui-même ancré dans l'ordre naturel, par la médiation de l'ordre du vivant auquel il appartient et qui est ainsi un ordre intermédiaire. En tant qu'être vivant, l'être humain n'est libre qu'en assumant sa condition d'être mortel et en répondant lui-même aux exigences de la reproduction de sa vie, tant biologique que sociale. L'ordre spécifiquement humain de la liberté n'existe qu'en « élévation » ou en « étayage » par-dessus l'ordre du vivant et l'ordre physique dans lesquels il est néanmoins enraciné ontologiquement, et c'est seulement en y prenant appui qu'il s'élève au-dessus d'eux. Et un tel constat, en effet, relève d'abord et avant tout de la théorie, mais d'une théorie qui est à la racine même du sens que nous pouvons attribuer à la vie qui ne peut effectivement être la notre que dans la mesure où nous la partageons avec tout ce qui vit.

même manière, ni *sagesse* sans *justice* et ni *justice* sans *sagesse*. Et cette unité médiatisée, historique, de la *sagesse* et de la *justice*, qu'exprimait alors très justement le principe antique de la « juste mesure », c'est donc la même que celle de la connaissance et de l'existence, de la *logique* et du *symbolique*, qu'exprime aujourd'hui à sa manière l'« ontologie ». Dans les deux cas, c'est de la « dialectique » qu'il s'agit, de l'importance corrélatrice du « centre » et de la « médiation » entendus comme les deux principaux ressortissants de l'expérience *classique* de l'« harmonie ».

Ainsi comprise comme le résultat du développement historique de la *raison philosophique* en tant qu'elle n'existe qu'au travers de son rapport au *pouvoir politique*, la sociologie ne peut elle-même être appréhendée réellement sans une prise en compte de ce dernier qui correspond cette fois-ci non plus tant au *logos* qu'à la *praxis*. Une *praxis* qui, à la condition d'être directement rapportée en retour au déploiement du *logos*, au point d'être saisie comme son enracinement socio-historique sans lequel il n'aurait jamais vu le jour, peut donc à son tour être envisagée comme « réalisation du réel ». Comme le souligne clairement André Pichot : « Le facteur prédominant dans cette évolution de la pensée vers l'exigence d'intelligibilité (l'appréhension du monde à travers le langage) est sans doute la démocratie et les lois constitutionnelles. »¹⁹ (Pichot 1991 : 427). C'est dire ici, dans l'ensemble, qu'au même titre que le *logos* constitue la théorie en tant qu'elle appartient à la pratique, la *praxis* renvoie à la pratique en tant qu'elle inclut la théorie. Ainsi, si la sociologie peut encore aujourd'hui être potentiellement considérée comme *la théorie de la pratique* par excellence, c'est en tant qu'elle porterait en elle la possible réactualisation de ce qui fût au départ *le logos de la praxis*. Et c'est donc ajouter, en fin de compte, que la sociologie pourrait alors également aujourd'hui être associée, pour autant que nous oserions continuer à croire à ce genre de choses, à la *praxis* du *logos*, c'est-à-dire à la *pratique de la théorie* par excellence...

Mais revenons à ce qui nous importe le plus directement pour l'instant : la *praxis*. Évoquant la visée politique de l'art oratoire (le *peitho*), J-P. Vernant affirme qu'« entre la politique et le *logos*, il y a ainsi un rapport étroit, lien réciproque. L'art politique est, pour

Ma liberté ne s'arrête plus là où commence celle des autres, elle commence là où commence celle des autres.

¹⁹ La *praxis*, de ce point de vue, peut-être rapproché du terme latin *virtù* qui, pour Machiavel, signifiait l'acte toujours singulier, culturellement déterminé, de « réalisation du réel », c'est-à-dire l'actualisation concrète de cette *liberté* antique fonction du développement de la *praxis* (Arendt 1972 [1958] : 198). Et c'est alors en ce sens que nous pourrions également comprendre cette unité historique de la *sagesse* et de la *justice* comme celle de la « rationalité » (issue de la *ratio* entendue ici comme recherche de *vérité*) et celle de la « virtuosité » (issue de la *virtù* saisie alors comme quête de *liberté*), en fonction de laquelle, conformément à ce que nous avons déjà précisé, la sociologie pourrait se présenter comme une « pédagogie de la virtuosité ».

l'essentiel, maniement du langage; et le *logos*, à l'origine, prend conscience de lui-même, de ses règles, de son efficacité, à travers sa fonction politique. » (Vernant 1997 [1962] : 45). Si le réel parvient une fois de plus à sa propre « réalisation » par l'intermédiaire de la « parole », ce n'est plus tant alors sur le mode de la « rationalité » que sur celui de la « virtuosité », non plus tant sous la forme du « dévoilement » que sous celle de l'« exécution », non plus tant en fonction de la « vérité » qu'en fonction de la « liberté ». Dans cette optique, pour autant qu'il garde toute son importance, le langage ne réalise alors effectivement le réel qu'au travers du relais qu'il passe, non plus tant au *concept* et à la pensée, qu'au *geste* et à l'action. Et ceci également, c'est d'abord le mythe qui en était le garant, grâce à sa propre « mise en pratique culturelle » chargée de garantir l'ordre du monde dont il se considérait être l'expression immédiate en le nommant. C'est le mythe qui assurait l'« exécution rituelle » du maintien de l'harmonie unissant le « cosmos » et le « cosmion »²⁰. Mais avec l'avènement de la *praxis*, c'est cette « exécution » qui, se voyant désormais médiatisée par le *logos* et le « dévoilement » dont il est porteur, va s'objectiver à son tour. C'est à présent la réalisation du réel qui va se saisir réflexivement et devenir ce qui, d'après Arendt, peut être saisi comme *virtù*. La réalisation du réel n'est plus sa propre condition de possibilité, c'est dorénavant le réel qui devient la condition de possibilité de sa propre réalisation, et c'est pour cela qu'il faut le connaître. Il faut savoir ce qui est pour vouloir ce qui doit être. Le réel n'est plus immédiatement réalisé ou achevé à condition qu'il se maintienne dans l'ordre de sa reproduction immuable, il libère l'idéalité subjective qui le fonde afin de la laisser s'instituer elle-même comme objectivité ou universalité à reconnaître collectivement, c'est-à-dire politiquement; il tend désormais vers une *Justice* qui, bien loin d'être acquise, justifie une lutte historique toute aussi infinie que la *Sagesse* du sujet – collectif et individuel – qui la porte. Il s'agit moins alors d'accueillir le monde que de l'assumer, et cela au risque de devoir le transformer. Avec la *praxis*, l'être non seulement *est*, mais il *peut être*, et c'est là l'origine de la *liberté consciente d'elle-même* ou, en d'autres termes, de la « responsabilité ». Platon, au nom de la vierge Lachesis, fille de la nécessité, écrivait dans *La République* :

La *vertu* n'a point de maître : chacun de vous, selon qu'il l'honore ou la dédaigne, en aura plus ou moins. La responsabilité appartient à celui qui choisit. Dieu n'est point responsable. (Platon 1969 : 382-383).

²⁰ Le « cosmion », d'après Vögelin, signifie l'ordonnement du monde humain suivant l'ordre (cosmique) de l'univers. Il est, pour ainsi dire, la raison d'être des cosmogonies et le résultat de leur actualisation (Vögelin 2000 [1952]).

La normativité, jusque-là immanente à tout geste et à toute parole, va se mettre à distance, et tout ce qui se rapportera à cette distance ou à cette *liberté* en vue de la maintenir pratiquement dans une « juste mesure », c'est ce que nous pensons pouvoir appeler le *pouvoir politique* dans la mesure où toute normativité est d'abord et avant tout d'ordre symbolique, c'est-à-dire social. La *liberté* en question n'a donc rien à voir avec l'arbitraire individuel, bien au contraire; à tel point que la politique, d'après Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*, doit être considérée comme la « science suprême » attaché au « souverain Bien » :

C'est elle qui dispose quelles sont parmi les sciences celles qui sont nécessaires dans les cités, et quelles sortes de sciences chaque classe de citoyens doit apprendre [...]. Et puisque la politique se sert des autres sciences pratiques, et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera les fins des autres sciences; d'où il résulte que la fin de la politique sera le bien proprement humain. Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités. » (Aristote 1959 : 34-35).

Dans l'ensemble, ce qu'il est important de retenir, c'est donc cette correspondance originelle de la *raison philosophique* et du *pouvoir politique* qui est également celle du *logos* et de la *praxis*, de la *vérité* – entendue comme « accord raisonnable » – et de la *liberté* – saisie comme « virtuosité » ou comme *possibilité d'être selon les limites qui doivent lui être accordées*. Et ce lien originel de la *raison* et du *pouvoir* qui unit le déploiement de la pensée rationnelle et de la démocratie au travers du concept d'*isonomia*, c'est d'ailleurs celui-là même qui nous semble déjà détectable à l'état d'ébauche dans l'unité de la pensée mythique et de la royauté traditionnelle symbolisée par l'*anax*. Et cette appartenance mutuelle, comme nous l'avons souligné précédemment, peut donc alors soit être envisagée comme *Sagesse*, soit comme *Justice*, puisque toutes deux supposent intrinsèquement la présence de l'autre. « À la *sôphrosuné*, vertu du juste milieu, nous rappelle ici J-P. Vernant, répond l'image d'un ordre politique qui impose un équilibre à des forces contraires, qui établit un accord entre les éléments rivaux. » (Vernant Ibid : 82). C'est en ce sens que nous comprenons Socrate lorsqu'il affirmait qu'il suffisait de connaître le « Bien » pour pouvoir l'appliquer (ou l'exécuter), ainsi que la figure platonicienne du « roi-philosophe » qui deviendra effectivement l'axiome normatif fondamental du développement historique de l'Occident. Aristote dira pour sa part à ce titre (dans un dialogue intitulé *Sur la philosophie*), comme nous le rappelle encore Vernant, à propos des survivants des cataclysmes attachés à refaire la civilisation :

Ils portèrent leurs regards sur l'organisation de la Polis, ils inventèrent les lois et tous les liens qui assemblent les parties d'une cité; et cette invention ils la nommèrent Sagesse; c'est de cette sagesse (antérieure à la science physique, la *phusiké theoria*, et à la sagesse suprême qui a pour objet les réalités divines) que furent pourvus les sept Sages, qui précisément inventèrent les vertus propres du citoyen. (cité par Vernant Ibid : 65).

Tout cela, la sociologie ne peut l'omettre, à moins de renier ce dont elle est issue et, du même coup, l'ultime possibilité de se comprendre elle-même – et donc la réalité sociale qu'elle prend pour objet tout en participant d'elle.

I.1.1.d) L'émergence de la science moderne

Du point de vue de sa visée primordialement ontologique de « dévoilement de l'être », la *raison philosophique* n'est pas réductible à sa seule correspondance avec le *pouvoir politique* chargé d'« exécuter » la *libre responsabilité humaine de l'être* – possiblement identifiable à ce que l'on entendra par la suite derrière le principe latin de la « virtuosité » – afin de garantir le « maintien » de celui-ci dont dépend son propre renforcement. Nous l'avons vu en effet, cette raison philosophique s'est également déployée pour elle-même : la *logique* (mathématique) en est l'ultime expression et l'*épistémologie*, son prolongement historique effectif.

Comme nous l'indique l'œuvre platonicienne, la philosophie s'est établie sur la base d'une objectivation fondamentale qui distingue deux ordres spécifiques au sein de la réalité primordiale envisagée comme « nature du monde » – que nous comprenons pour notre part comme celle de l'« être humain ». Le premier ordre est celui de l'*immuabilité de l'être* entendu comme « réalité spirituelle et transcendante » et le second, celui du *devenir de l'humain* saisi comme « réalité temporelle et immanente ». À ces deux ordres correspondent alors deux modes essentiels de connaissance, deux modalités épistémiques fondamentales : la première se caractérise par la *vraisemblance*, puisque l'objet à connaître (la nature) précède et dépasse le sujet de la connaissance, et la seconde, par la *certitude*, puisque, au contraire, c'est alors l'objet (l'histoire) qui dépend et relève du sujet de la connaissance²¹.

²¹ Si nous reconnaissons effectivement la valeur d'une telle distinction, il nous semble pour autant important de souligner qu'une telle dualisation ne peut et ne doit rester que relative puisque les deux ordres en question relèvent au fond d'une seule et même unité dialectique primordiale. En effet, ce n'est pas seulement l'histoire (et sa réalité symbolique) qui habite la nature, mais également la nature (physique et biologique) qui habite l'histoire : l'*être* – l'objectivité du monde naturel – est lui-même le résultat d'un *devenir* puisqu'il englobe le développement du monde spirituel depuis le monde physique en passant par celui du monde biologique, au même titre que l'*humain* – la subjectivité historique –

C'est à la lumière de cette dualité épistémique originaire – symétriquement inversée par rapport à celle que développera l'épistémologie moderne – de la philosophie que doivent être envisagées les mathématiques en tant qu'elles seront les premières à prétendre la dépasser, en s'instituant comme *certitude* à l'égard de *l'immuabilité de l'être* (ou de la nature), c'est-à-dire comme *science* – au sens où nous la comprenons depuis en tant que connaissance essentiellement « formelle ». Et c'est effectivement à partir du moment où elles vont s'émanciper de leur caractère sacré qui présidait à leur naissance et qu'illustrait clairement la figure du « Dieu géomètre », que les mathématiques vont alors constituer le point de départ de la « connaissance scientifique moderne ». C'est-à-dire le point de départ de cette connaissance qui, dès son origine, tout en affirmant la priorité de la certitude sur la vraisemblance à l'encontre de la philosophie, a pris *l'immuabilité* (divine) *de l'être* (naturel) pour objet de prédilection.

Pour la philosophie, en effet, aussi bien sur le plan cognitif que sur le plan normatif dans la mesure où nous avons vu qu'elle n'a jamais établi de frontière hermétique entre les deux, la « nature », entendue comme le domaine des choses cachées, est longtemps restée le symbole de sa propre limite ou finitude. Si la nature a caché certaines choses, c'est qu'elle avait de bonne raison de le faire. L'amour de la sagesse suppose que l'homme ne peut et ne doit réellement connaître que ce qu'il a lui-même créé. C'est cela que signifie la seconde modalité épistémique de la philosophie antique qui se verra ensuite systématisée dans le monde romain en tant que *Verum Factum*. En postulant que *l'esprit ne peut connaître que ce qu'il fait*, ce dernier principe suppose effectivement que l'amour de la sagesse doit nous détourner du désir démesuré de vouloir dévoiler ce que l'ordre du monde a gardé voilé. *La Physique* d'Aristote, en ce sens, reconnaissait qu'elle faisait d'abord appel aux questionnements qui concernaient les objets les plus éloignés et les plus extérieurs, c'est-à-dire les moins sûrs et les plus conjecturaux. Et plus largement, selon Pierre Hadot, c'est toute la philosophie antique qui considérait la nature comme une réalité dérivée, inférieure, sensible et, à cause de cela, moins connaissable (Hadot 2004). Et c'est sûrement l'astronomie qui en témoigne le mieux, puisque ses recherches aboutissaient le plus souvent à l'époque à des conclusions identiques à partir d'hypothèses différentes. Simplicius affirmait à ce titre :

Être en désaccord sur ces hypothèses ne peut donner lieu à des reproches, car ce qu'on se propose est de savoir ce qu'il faut poser comme hypothèse pour que les phénomènes soient

participe de *l'immuable* au travers de son expérience de l'universel portée par sa capacité logique d'« objectivation formelle ».

sauvés. Donc rien d'étonnant si les uns ont cherché à sauver les phénomènes à l'aide de certaines hypothèses, les autres à l'aide d'autres hypothèses. (cité par Hadot Ibid : 173).

C'est donc d'abord à cette impossibilité de dépasser le caractère relatif des hypothèses dirigées vers la connaissance de la « vie céleste » que se confrontera ce qui, au départ de ce qui était alors traditionnellement considéré comme la base de toute sagesse, deviendra progressivement la spécificité de la connaissance scientifique moderne. Cette dernière s'enracine en effet dans la prétention de pouvoir élargir la certitude mathématique, confinée à l'origine dans les lois immuables du monde spirituel dont l'humain participe au travers de sa propre intériorité subjective ou rationnelle, aux lois universelles du monde naturel dont l'humain participe également au travers de sa propre extériorité objective ou sensible. Par ce biais, si c'est alors bel et bien la détermination sensible ou empirique de la connaissance qui va peu à peu s'imposer comme ultime critère de vérité, ce n'est donc au départ que parce qu'elle manifeste à l'extérieur l'objectivité primordiale des lois rationnelles de l'esprit. Et ce serait justement le fait de n'avoir pas osé envisager cela à cause de son préjugé traditionnel – selon lequel la réalité empirique constituerait une réalité inférieure à celle de l'esprit – que la philosophie, continuant ainsi à vouloir atteindre la vérité par l'intermédiaire de l'objectivité présente au plus profond de la subjectivité spirituelle, se serait limitée à la vraisemblance. La certitude, en effet, n'est atteignable dans l'optique de la science qu'à partir du moment où l'intelligence humaine cesse de se tourner vers ce qui la transcende, c'est-à-dire vers l'Esprit (céleste), pour se concentrer sur ce qu'elle transcende elle-même, à savoir la nature (terrestre). Mais cela, à une condition : que cette intelligence humaine parvienne à s'extraire de cette réalité naturelle afin de s'établir dans la même position que celle de Dieu en tant qu'il précédait la vie humaine et continuerait donc à exister en dehors d'elle. À l'encontre de l'ancienne certitude – philosophique – qui encourageait l'identité du sujet de la connaissance et de l'objet de la connaissance en réponse à la capacité de l'esprit humain, en tant qu'il participe de l'esprit divin, à se connaître lui-même afin de parvenir à la vérité véhiculée par celui-ci; la nouvelle certitude – scientifique – dépend désormais de l'autonomie ou de l'extériorité du sujet de la connaissance à l'égard de son objet. Une autonomie ainsi garante de toute objectivité scientifique, paradoxalement issue non seulement de la mise en équivalence normative a priori – évidemment implicite pour ne pas dire refoulée – de la réalité spirituelle et de la réalité naturelle, mais également du fantasme créationniste nous poussant à croire que nous aurions nous-mêmes été créés distinctement de la nature. L'expérimentation scientifique, bien qu'elle ait participé de la dissolution de la normativité religieuse, a pourtant puisé en elle sa propre légitimité.

Dans cette perspective, si la connaissance soi-disant strictement scientifique prétend ainsi pouvoir élargir le règne de la certitude à l'égard de tout ce qui existe, c'est dans la mesure où elle se considère apte à contrôler ce tout, y compris le devenir de la subjectivité qui l'habite en tant qu'elle ne constitue au fond rien d'autre à ses yeux que l'intermédiaire entre les deux pôles purement immuables et objectifs de l'entendement (l'esprit) et de la sensation (la nature), et se trouve par là même inexorablement soumis à l'universalité de leur lois respectives au sein de laquelle réside justement l'ultime condition de tout contrôle effectif. Mais il y a alors une fois de plus une condition *sine qua none* à respecter – celle-là même qui s'exprimera par la suite derrière le rejet systématique de la métaphysique : cette nouvelle forme de connaissance doit s'interdire de s'interroger sur le rapport qu'elle entretient elle-même à l'égard de cette subjectivité en devenir. Si la science peut donc connaître l'existence, c'est à condition de se détacher de ce qui, en elle, lui a justement donné naissance, avec la naïveté de croire qu'elle pourrait subsister en ne relevant que d'elle-même, l'encourageant ainsi en retour à abandonner la prétention de fonder ses propres conditions de possibilité au-delà d'elle-même; c'est, autrement dit, en tant que la science est donc fondamentalement étrangère à l'existence. Et c'est d'ailleurs en fonction de cette pétition de principe fondamentale qu'il faut envisager la raison pour laquelle la connaissance scientifique récupérera malgré tout le principe du « sauvetage des phénomènes » qu'évoquait Simplicius. Il s'agit en effet par ce biais non plus tant de garantir ses propres conditions de possibilité que celle de l'objet qu'elle prétend connaître, puisque l'impossibilité précédente de revenir sur sa propre origine s'actualise tout autant sur le pan de l'origine de son objet, les deux origines constituant en fin de compte, conformément à ce que postulera par la suite le « positivisme », une seule et même réalité insondable.

Dans l'ensemble, cette nouvelle exclusivité fondamentale de la connaissance à l'égard de l'existence, qui découle surtout au départ du besoin de vérifier concrètement – au travers d'une confrontation à la réalité empirique – la visée essentiellement formelle de la certitude mathématique, c'est donc en fait principalement le support d'une nouvelle forme de normativité – « positive » – qui, plutôt que de s'assumer comme telle à la manière de la philosophie, deviendra à elle-même son propre refoulement. Une normativité quasi-magique selon laquelle l'objectivité s'imposerait d'elle-même, en dehors de tout recours à la subjectivité, à condition que l'origine de cette objectivité, la science, cesse justement de s'interroger sur l'origine de l'objectivité, c'est-à-dire sur elle-même. L'épistémologie, au travers de cette dynamique positive qui, comme nous le verrons, ne peut que déboucher sur la toute puissance de la méthodologie, finira par rejoindre l'ontologie dans les méandres de l'en

soi, de l'indicible, de l'inexplicable, dans lesquels elle l'avait elle-même repoussée en vue d'imposer sa propre primauté ou priorité dans l'ordre de la connaissance.

Mais ce jugement rétrospectif qui nous amène à associer le développement de l'épistémologie positive à celui des sciences naturelles – puisque c'est essentiellement de ces dernières que se réclamera la certitude scientifique que prétend justement garantir la première – ne doit pas, précisons-le de nouveau, être posé de manière unilatérale. Avant de devenir le monopole de la certitude scientifique en question, la connaissance de la nature a d'abord renvoyé au domaine de la vraisemblance philosophique qui, à l'inverse de cette dernière qui s'envisage de manière exclusive à son égard, ne prétendait pas tant détenir la vérité que participer d'elle. D'abord saisie comme contemplation, l'étude de la nature prenait en effet pour premier objectif la possibilité de découvrir des axiomes en soi indémontrables mais susceptibles de fonder une représentation vraisemblable du cosmos et, par ce biais, était le plus souvent considérée comme l'aliment naturel de l'âme qui, regardant les choses d'en haut, se voyait ainsi en mesure de s'émanciper de toute angoisse face à la mort. En d'autres termes, la connaissance de la nature a d'abord constitué le renforcement réciproque de la rationalité et de la sagesse. Et c'est effectivement à ce titre que la physique est apparue cinq siècles avant J-C avec Simplicius et que, sept siècles plus tard, elle sera encore qualifiée par Sénèque de la manière suivante :

Ce qu'il y a de plus beau, dans la recherche sur un pareil sujet – alors qu'elle pourrait avoir beaucoup d'utilité dans l'avenir –, c'est que par sa sublimité même, elle captive l'homme et qu'elle soit pratiquée, non pas à cause du profit que l'on pourrait en tirer, mais à cause de la merveille que l'on admire.²²(cité par Hadot Ibid : 196).

Mais ce qu'il ne faut donc surtout pas oublier de souligner, c'est qu'avant même de répondre à de nouvelles exigences épistémologiques, la transformation de la connaissance de la nature relève d'une rupture ontologique essentielle sans laquelle ces dernières n'auraient jamais pu voir le jour. C'est parce que la « nature » va être peu à peu objectivée comme « réalité à produire » (*poiesis*) soumis à notre maîtrise, et non plus comme « jaillissement de la réalité » (*phusis*) dont nous sommes issus, que la connaissance qui s'en réclame va se voir dorénavant en mesure de répondre au critère de l'exactitude mathématique devenue l'ultime

²² Pierre Hadot insiste alors tout particulièrement sur le fait que la physique, dans l'antiquité, justifiait une attitude morale, aussi bien chez les stoïciens que chez les épicuriens : « Le stoïcien atteindra la paix de l'âme en se plaçant dans une disposition de consentement à la volonté de la Raison qui dirige l'univers, alors que l'épicurien atteindra, lui aussi, à la paix de l'âme en pensant à l'infini des mondes dans le vide infini, sans avoir à craindre ni les caprices de la divinité ni les atteintes d'une mort qui n'est rien pour nous. Les théories physiques proposées dans les écoles sont donc destinées à délivrer l'homme de l'angoisse qu'il éprouve devant l'énigme de l'univers. » (Hadot Ibid : 198).

critère de scientificité. D'un point de vue plus spécifiquement éthique, disons que l'*être* ne sera plus tant envisagé comme l'origine subjective de l'*humain*, que comme sa propriété objective. Plutôt que d'appartenir lui-même au « monde », l'homme en devient le propriétaire, et ce n'est qu'à cette condition qu'il sera en mesure d'en obtenir une « connaissance positive »²³. Et c'est donc finalement dans cette abolition de toute « responsabilité éthique » – qui est pourtant à la base de l'expérience même de la *liberté* – issue d'une *nécessité* transcendante qui nous serait imposée, que s'établira la prétention révolutionnaire d'abolir la prégnance de la non-certitude, dont « l'épistémologie positive » se fera la pourfendeuse la plus acharnée. L'unique *nécessité* tolérée, dans cette perspective, sera effectivement celle dont nous sommes les maîtres en puissance : celle de la *causalité empirique* et de son *efficience* intrinsèque conçue sur la base du rejet (ou de l'oubli) de la *finalité* et de la *forme subjective* constitutives de toute « causalité » telle que l'envisageait encore Aristote.

Comme nous allons le voir par la suite, cette quête de « certitude absolue » portée par le projet d'une « science exacte » ne pourra donc se rapporter au *pouvoir politique* comme le faisait la *raison philosophique*. Le *pouvoir politique* n'est pas du domaine de la « certitude ». Sur le plan pratique, ce qui rejoint le plus directement la *positivité scientifique*, c'est en réalité l'*expérimentation technique* dont les prémisses s'établiront tout particulièrement en Angleterre à partir du XV^{ème} siècle : d'une part en corrélation avec la négation du rôle premier de l'intersubjectivité dans la recherche d'objectivité et, d'autre part, avec la subordination radicale de la portée « artistique » (ou esthétique) de la technique à sa portée « économique » (ou utilitaire). Rendre compte du bon fonctionnement ou du succès d'une opération quelconque sur la base des règles objectives auxquelles elle répond (qu'elles

²³ Plus encore : bien loin d'être seulement le « berger de l'être », comme le prônait Heidegger, l'homme se trouve donc en mesure de devenir son « exploitant », et c'est effectivement ce qu'il fera au travers du « développement conjoint » du capitalisme et de la techno-science que Marx fut le premier à mettre en évidence en soulignant l'unité du capitalisme scientifique et de la science capitaliste. Libre alors à cet « exploitant » – de lui-même et de la nature – de « refaire » le monde (l'*être*) effectivement – quitte à devoir le détruire – afin de le ramener à une réalité périssable en le vidant de sa dimension transcendante et immuable et, par ce biais, de se mettre définitivement à l'abri d'une « vraisemblance » dégénérée en « doute ». Mais si, d'après Descartes, « douter » c'est « être » – puisque c'est par la pensée que nous prenons acte de notre être alors même que c'est le doute qui doit présider à toute pensée –, c'est que le scientisme, en fin de compte, reflète notre incapacité croissante à « être ». Une incapacité qui est donc à la fois cause et conséquence de cette double inversion épistémologique et ontologique du *verum factum* : d'un côté en rapportant la certitude (scientifique) au domaine de la nature (immuable) et, de l'autre, en « refaisons » le monde pour pouvoir le « connaître ». Une double inversion qui, en bout de course, débouche sur l'« arbitrarisation de la nature » et sur la « naturalisation de l'histoire ». Et en effet, l'homme se considère aujourd'hui comme objet du devenir et sujet de l'éternité : la dissolution de la transcendance s'accompagne inévitablement d'un affaïssement de l'immanence et, de la sorte, comme dirait Freitag, d'une « transcendantalisation de l'état de fait ». Nous essayons d'ailleurs encore d'en assumer les conséquences : ce que la *phronésis* était à Aristote, la

soient abstraites et formelles lorsqu'elles renvoient à l'épistémologie ou empiriques et matérielles quand elles se rapportent à la technologie), tel sera donc le but essentiel de la nouvelle correspondance de l'*expérimentation technique* et de la *positivité scientifique* caractérisant la transition de la science moderne à la « techno-science » post-moderne, à l'encontre de la correspondance classique de la *raison philosophique* et du *pouvoir politique*. Une nouvelle correspondance non plus tant déterminée alors de manière « méthodique », que de manière « méthodologique », c'est-à-dire non plus tant fonction de la *possibilité* pour le sujet de *pouvoir* laisser l'objet se dévoiler à lui selon sa propre *vérité*, que de la *nécessité* pour ce même sujet de se *contrôler* lui-même en même temps que l'objet qu'il prétend connaître en fonction d'une vérité désormais réductible au seul constat de *validité* du contrôle en question. Et si c'était effectivement de la *possibilité* en question, de la méthode, que dépendait le renforcement respectif de la connaissance objective et de sa connaissance d'elle-même, la *nécessité* en question, la méthodologie, constitue au contraire le potentiel – qui sera actualisé comme nous le verrons par ce que nous appelons la « méthodologistique » – de leur annulation mutuelle.

La logique, comme nous y avons déjà insisté, a représenté la condition de possibilité de l'ontologie : c'est à partir du moment où l'idée est revenue sur elle-même qu'elle a pu se saisir au travers de son rapport d'interdépendance à l'égard du réel, et ceci dans la mesure où c'est en vue d'éclairer ce dernier qu'elle a effectué ce retour sur elle-même. Mais, dans cette optique, la logique constitue donc également la condition de possibilité de l'épistémologie dans la mesure où celle-ci provient de sa prétention à éclairer la réalité d'une manière plus « certaine » en essayant d'éclairer la source même de l'éclaircissement. Sous cet angle, tout ce que la logique ne sera pas capable d'établir avec « certitude » sera rejeté en dehors du domaine de la connaissance – non plus philosophique mais « scientifique ». C'est cela que signifie d'abord l'épistémologie : la fin, non pas de la « théorie » (telle que nous l'entendons aujourd'hui) puisqu'elle constituera bien au contraire son moteur le plus puissant tout au long du développement de la science moderne, mais de ce qu'il faut plutôt envisager alors en tant que « *theoria* » qui, en tant qu'elle relevait essentiellement de la « spéculation », se comprenait alors comme recherche cognitive non exclusive à l'égard du sacré et de la croyance religieuse. L'épistémologie signe en d'autres termes le refus de la non-certitude et, par ce biais, celui de la valeur du « questionnement » envisagé pour lui-même en tant qu'il était alors le plus souvent rapporté à l'époque au principe de la « contemplation ». En son

bombe atomique l'est devenue à Einstein : nous n'avons jamais été aussi certain et pourtant nous ne

nom, la science va progressivement devenir recherche de la seule certitude qui, à terme, ne sera plus en fin de compte que la certitude d'elle-même.

Ainsi, jusqu'à quel point l'épistémologie n'a-t-elle pas « oublié », au travers de sa prétention à certifier l'ontologie (et donc la philosophie), ce qui était son objet même, à savoir la *vérité* entendue dans son sens premier comme non-oubli ou non-voilement (que nous comprenons pour notre part comme *approfondissement du questionnement*)? Jusqu'à quel point l'épistémologie ne s'est-elle pas déployée, en tant que négation de l'ontologie qui pourtant constituait sa source, comme négation d'elle-même tout simplement?

Finalement, en tant qu'elle s'est mise au service de la *positivité scientifique* à l'encontre de la *raison philosophique*, l'épistémologie, dans son acceptation la plus courante, peut donc être comprise comme *le refus du lien qui unit la connaissance à l'existence*. Dans quelle mesure la sociologie n'a-t-elle pas héritée de ce refus alors même qu'elle prétendait être au contraire le symbole de la réconciliation de la connaissance et de l'existence, c'est ce que nous allons continuer à essayer de mettre à jour, en nous focalisant à présent sur la nature de la science moderne et de son développement.

I.1.2) La visée épistémologique et le caractère scientifique de la sociologie.

En rupture avec le mode d'appréhension cognitif traditionnel de la réalité, la « pensée grecque » sera la première à détacher la « question de la vérité » de *la puissance de la révélation mythique issue de la parole de l'être* pour la rapporter à *l'objectivité du dialogue intersubjectif fondé sur l'autonomie de la raison humaine*.

C'est sur la base de cette raison humaine souveraine, sur la base du *logos*, que s'établira le postulat, commun à la science et à la philosophie, de l'unité ontologique de l'intériorité subjective de la conscience et de l'extériorité objective du monde, entraînant avec elle celle de la connaissance et de l'existence, de la théorie et de la pratique. C'est de cet héritage fondamental qu'est issue la sociologie. Mais pas seulement; la sociologie ressort également du détachement de la science à l'égard de la philosophie, motivé par la prétention de la raison humaine en question – se soumettant alors à l'« entendement » qui l'habite – à

sommes plus sûrs de rien.

pouvoir connaître l'existence avec « certitude ». Une prétention en réalité des plus paradoxales, puisque cette connaissance accrue de l'existence supposera d'abord et avant tout son détachement à l'égard de celle-ci, en sacrifiant de ce fait sa propre réflexivité. En effet, en s'appropriant le monopole de l'objectivité et en abandonnant par là même le monde à l'arbitraire dès lors qu'il serait seulement envisagé en lui-même et pour lui-même, la connaissance scientifique va en fait réduire l'existence à une subjectivité dépossédée d'elle-même, toute aussi arbitraire, parce que privée de son rapport dialectique envers l'objectivité qui, ainsi réduite à la seule scientificité, est devenue tout aussi réifiée que réifiante. Attachée à sa propre rationalisation ou à sa propre « épuration », la raison va s'insurger contre son propre enracinement normatif et expressif, marquant par ce biais l'avènement du règne de la « positivité scientifique » en tant qu'il se verra garanti par un progrès épistémologique s'appréhendant pour sa part à l'encontre de toute démarche ontologique.

La sociologie n'aurait jamais vu le jour sans ce développement corollaire de la science moderne et de l'épistémologie, sans l'épanouissement de cette quête de *scientificité* opposant la *certitude scientifique* à la *vraisemblance philosophique* qui, par l'intermédiaire du *logos*, s'était déjà elle-même autonomisée de la *ressemblance symbolique*. Et c'est donc cela que nous allons à présent essayer d'éclairer.

I.1.2.a) Théologie et science moderne

La philosophie antique, après la chute d'Athènes, a vu son centre politique et culturel se déplacer vers la puissance romaine. Dans ce nouveau cadre qui sera également celui de l'épanouissement du christianisme, elle va peu à peu se cristalliser au travers de ce que l'on appellera alors la théologie, dont l'œuvre de St-Augustin constituera sûrement l'acte de naissance le plus effectif.

Pour dire vite, l'« ouverture » entretenue pendant près d'un millénaire entre l'*être* et le *devoir être* – grâce à l'autonomisation conjointe de la *vérité du logos* et de la *liberté de la praxis* érigée sur la base de leur dépendance réciproque – va alors se voir calfeutrée par le dogme monothéiste lui-même verrouillé par l'autorité ecclésiastique. La *responsabilité* visant à maintenir et à renforcer la cohérence de l'articulation – dont elle provient – du règne profane de la liberté au règne sacré de la nécessité, va à nouveau se transformer en *obligation* entraînant avec elle l'affaïssement de l'articulation en question au profit de la toute puissance d'une autorité mythique désormais rationalisée, « Divine », et donc seule détentrice de la

vérité absolue. Une nouvelle forme de vérité, bénéficiant déjà par l'intermédiaire de la science aristotélicienne de l'exigence aporétique de certitude à l'encontre de la vraisemblance, dont l'accès réside ainsi dans la capacité de la subjectivité humaine à établir un dialogue non plus tant avec une autre subjectivité humaine, qu'avec Dieu lui-même – ultime garant de la certitude en question – en tant qu'il est présent à l'intérieur d'elle-même²⁴ (Kojève 1947). C'est à lui-même que le fidèle doit se rapporter dans la mesure où sa fidélité constitue justement la condition permettant d'accueillir en lui-même la vérité; et c'est en ce sens que, par la suite, Descartes ne pouvait toujours pas exclure l'existence de Dieu sans annuler par ce biais sa prétention à la certitude scientifique. Le dialogue et la réflexion, plutôt que de se dresser à l'encontre de la révélation et de la croyance afin de justifier leur autonomie, reconnaissent dorénavant leur dépendance envers eux; c'est par la foi que la certitude peut se révéler à elle-même, non plus seulement à l'égard de ce qui dépend de l'existence humaine, mais également à l'égard de ce dont elle dépend elle-même. Dieu et la mathématique, comme cela était déjà sous-entendu à la naissance de la philosophie, marchent main dans la main, même si c'est désormais à l'encontre de cette dernière dès lors qu'elle ne reconnaîtrait pas la nécessité de s'y subordonner.

Au travers de l'émergence du monothéisme résultant d'une certaine rationalisation des principes normatifs et expressifs régissant l'existence humaine, c'est finalement la recherche d'intelligibilité elle-même qui va renforcer la légitimité de ces derniers jusqu'à supprimer la possibilité de les interroger à nouveau. En d'autres termes, en se confrontant inévitablement à l'ordre transcendant qui, en étant à l'origine de tout, nous impose sa nécessité, la connaissance philosophique n'a donc fait que garantir l'autorité de l'absolu d'une

²⁴ D'après Kojève, en effet, « lorsque la confrontation avec une opinion ou un mythe différents engendre le désir d'une *preuve* qui n'arrive pas encore à se satisfaire par une *démonstration* au cours d'une discussion, on éprouve le besoin de fonder son opinion ou le mythe qu'on propose [...] sur autre chose encore que sur la simple *conviction* personnelle ou « certitude objective », qui est visiblement du même type et du même poids que celle de l'adversaire. On cherche et on trouve un fondement de valeur supérieure ou « divine »; le mythe est présenté comme ayant été « révélé » par un dieu, qui est censé être le garant de sa vérité, c'est-à-dire de sa validité universelle et éternelle. [...] Après avoir été un philosophe platonicien, l'homme peut parfois revenir au stade « mythologique ». Tel a été le cas de Saint Augustin. Mais ce « retour » est en réalité une « synthèse » : le Dieu révélateur du mythe devient un interlocuteur quasi-socratique [...]. Mais ce « dialogue » divino-humain n'est qu'une forme hybride et transitoire de la méthode dialectique. Aussi a-t-elle variée à l'infini, chez les divers « Mystiques », entre les extrêmes du vrai dialogue ou « Dieu » n'est qu'un titre pour l'interlocuteur humain avec qui on discute, et des diverses « révélations » aux sommets de montagnes où le partenaire humain n'est qu'un auditeur muet et « convaincu » d'avance. » (Kojève 1947 : 458-459). L'auteur précise par ailleurs à ce propos que l'interlocuteur divin est la plupart du temps fictif : tout se passe dans l'âme du savant; et c'est pourquoi Saint Augustin entretenait déjà des « dialogues » avec son « âme ». Et l'un de ses disciples, Descartes, laissera délibérément tomber Dieu en se contentant de dialoguer et de discuter avec lui-même : au départ actualisée sous la forme du dialogue, la dialectique devient alors « médiation ».

manière plus rationnelle et ainsi plus effective. Et une fois cette réalité « supérieure » rationalisée, une fois la symbolique mythique soumise à sa propre cohérence logique, la connaissance en question va pouvoir se réclamer en toute « bonne conscience » de la croyance religieuse puisque celle-ci était, est encore et restera la garante de celle-là.

C'est ainsi que la philosophie devient théologie qui, par l'intermédiaire de la « promesse messianique » et de l'« espérance eschatologique », va en fin de compte permettre d'unifier la logique et le symbolique d'une manière plus solide encore que n'avait pu le faire, pendant l'antiquité grecque, le principe dialectique de la correspondance possible de la *sagesse* et de la *justice*. Un principe dialectique qui s'est donc lui-même « désubstantialisé » en se soumettant à nouveau à la puissance de l'ordre immuable des choses contre lequel il s'était pourtant dressé au départ. Ce « choix que dieu n'a pas dicté », souligné par Platon, est paradoxalement devenu celui de s'abandonner à lui. Et c'est cet abandon qui, relevant plus directement cette fois d'une sorte de « fermeture », constituera d'une manière toute aussi paradoxale le moteur le plus puissant de l'« Histoire » alors envisagée comme « tension » dont l'issue à venir correspondra à la réconciliation finale du *royaume de Dieu* avec sa propre *création*.

Cette « fermeture » résistera elle aussi pendant environ un millénaire, jusqu'à l'effondrement de l'ordre féodal causé par la fragilisation de l'autorité de l'église et de son « pouvoir spirituel » face à l'injustice politique croissante d'un « pouvoir temporel » qui était pourtant censé être le garant de celui-ci et donc sa légitimité première. Une fois rendu à César ce qui lui appartenait afin qu'il puisse défendre la propriété de Dieu, sa propre perte sera également la cause de l'expropriation de ce dernier en tant qu'il sera ainsi inévitablement confronté à l'obligation de revenir sur son propre fondement. C'est cette obligation qu'actualiseront les efforts « réformistes » de Luther et de Calvin en l'honneur d'un nouveau Christianisme libéré de la vieille église traditionaliste, à savoir le Protestantisme qui commencera à s'établir progressivement à partir du XV^{ème} siècle.

Ce que l'on désigne depuis derrière le terme de « Réforme » dans le domaine religieux s'accompagnera alors, dans le domaine plus strictement scientifique et artistique, d'une sorte de « Renaissance » fournissant une certaine cohérence à l'Europe naissante sur la base de nombreux bouleversements sur le plan de l'existence de la société et des individus qui la composent. Parmi eux, il faut tout particulièrement souligner l'importance historique de l'émergence d'une puissance marchande entraînant avec elle la fragilisation des contraintes normatives traditionnelle au profit du développement de ce que l'on appelle depuis le capitalisme. En fin de compte, c'est d'abord et avant tout la réflexivité politique du Sujet

humain (individuel et collectif) qui sera mise en jeu, en quête de réalisation de ce qui est qualifié depuis derrière le terme d'« utopie » qui, en intégrant et en dépassant son propre substrat religieux, sera d'abord et avant tout censée mener l'histoire à son terme²⁵. Profitant ainsi de la fragilisation de l'église et de son dogme fondateur, c'est la « science moderne » qui s'imposera progressivement en vue d'en diriger l'entreprise. Et cela, en continuant malgré tout à se prétendre au service de la « gloire de Dieu » dans la mesure où c'est encore lui qui reste le détenteur de la légitimité dont elle se réclame et donc, en l'occurrence, du nouveau mode d'explication mécanique ou cinétique de la réalité.

Cette « science moderne » doit donc d'abord être comprise comme le résultat de la fragilisation de l'autorité religieuse du catholicisme, tout particulièrement du point de vue de sa dimension cognitive visant à expliquer le monde et la place que l'homme y occupe. À ce titre, nous pouvons souligner l'importance de deux pensées appartenant encore à la scholastique médiévale inscrite dans le cadre de la théologie catholique, en même temps qu'elles annoncent le déclin de cette dernière qui s'établira dans le courant du XIII^e siècle.

Il s'agit d'abord de celle de R. Bacon qui sera le premier à remettre en cause l'autorité du « dogme », en interrogeant l'expérience des choses sans reconnaître de manière a priori sa correspondance définitive avec le « Verbe de Dieu » (déposé dans l'église), qui, jusque-là, avait été justifiée par l'origine divine de toute chose. À ses yeux en effet, l'autorité en question ne pouvait effectivement se légitimer qu'à la condition d'avoir recours à la raison et de lui accorder la priorité dans le but que la théologie puisse soutenir et renforcer la foi qu'elle est censée servir. Une raison qui, pour s'assurer d'elle-même, ne pouvait manquer en retour de se confronter à l'expérience qui s'est vue ainsi revalorisée avec une radicalité inconnue depuis Aristote²⁶.

²⁵ Une « utopie » qui pourrait tout autant être envisagée comme « idéologie » dans la mesure de leur entr'appartenance originelle à partir de laquelle elle se verront spécifiées grâce à la polarisation du rapport de la société à son « ordre » propre qui, jusque-là, était resté largement unifié, même chez les grecs, grâce à l'autorité suprême des « Lois » enracinée dans la tradition. Une polarisation qui donnera donc naissance à un pôle relatif à la *légitimation de l'« ordre sociétal réel » au nom de sa nécessaire reproduction* (l'idéologie) et à un autre, plus directement attaché à l'*imagination de l'« ordre sociétal idéal » au nom de sa libre institutionnalisation* (l'utopie).

²⁶ Il nous faut à ce propos souligner un paradoxe sur lequel nous semble reposer la pensée moderne : la valorisation de l'expérience issue de la priorité qui lui est accordée dans le développement de la connaissance rationnelle ne répond pas tant au départ à l'exigence de toute puissance de cette dernière, qu'à celle de l'autorité de la foi. De ce fait, dès le départ, la place accordée à l'expérience s'est souvent vue justifiée moins de manière rationnelle que de manière dogmatique, par pur principe, reléguant l'exigence de rationalité comme telle au statut de résidu purement instrumental, en tant qu'elle permet d'établir une cohérence entre la domination croissante de la nature et la gloire de Dieu que cette domination était censée servir. Alors que dans le cadre de la naissance de la philosophie c'était justement au nom du développement de la raison que s'étaient déployées la problématique de son

L'autre pensée est celle de Saint Thomas d'Aquin. Son importance réside dans le fait d'avoir remis à jour, de manière bien plus systématique encore que ne l'avait fait R. Bacon, la synthèse philosophique d'Aristote depuis l'hégémonisme spirituel du christianisme en Occident. Avec elle, la théologie assume donc de se confronter à nouveau à la philosophie qu'elle prétendait avoir dépassée. La distinction platonicienne traditionnelle viendra ainsi refaire surface, avec d'un côté le domaine des vérités théologiques impénétrables à l'investigation rationnelle et, de l'autre, le domaine des vérités philosophiques où la raison se trouve chez elle. Saint Thomas d'Aquin affirme :

D'Aristote, nous garderons la double idée d'une vertu comme habitude et d'une orientation de tout être vers sa fin; nous attribuerons à l'homme la liberté de délibération dans le choix des moyens. Mais nous fonderons en Dieu la loi éternelle de toute sagesse et de toute vertu, et si nous accordons à la raison la possibilité de conduire une vie droite, ce sera par référence à la raison de la sagesse divine dont la loi éternelle garantit notre propre raison. Et au dessus de notre sagesse humaine, la foi maintiendra sa primauté en nous montrant que les démarches de notre vertu ne sont que les premiers pas vers la *substance des réalités qui nous sont promises*, dont nous sommes assoiffés, et où la seule charité et non plus la raison par sa lumière naturelle peut nous diriger vers l'éternelle béatitude des élus. (cité par Bastide 1958 : 80).

Mais avec cette « remise en liberté conditionnelle » de la *raison philosophique*, c'est inévitablement la question ontologique du fondement de l'unité et de l'ordre de la réalité qui va réapparaître. Et cela, sur la base de l'opposition héritée de l'antiquité entre l'*ordo ordinans*, issu de l'idéalisme platonicien pour lequel l'ordre du monde résulte d'abord de la spéculation spirituelle, et l'*ordo ordinatus* relatif au réalisme aristotélicien qui postule au contraire que cet ordre existe en acte et qu'il suffit de savoir l'identifier.

C'est d'abord à ce niveau fondamental que s'ancrera la rupture symbolisée par la « science moderne ». En effet, alors que la philosophie n'avait jamais définitivement tranché cette question, celle-ci, au contraire, au même titre que la théologie mais en renversant son point de vue, ne prétend plus poser un ordre dans l'universel (qui ne pouvait être que celui de Dieu), mais s'engage progressivement à découvrir de manière certaine et définitive l'ordre immanent et objectif de l'univers (en vue de pouvoir le reproduire sur la terre). Alors que la

fondement transcendant ou divin et celle de son soubassement immanent ancré dans l'expérience empirique, l'émergence de la science moderne va au contraire tendanciellement s'en servir en vue de renforcer la légitimité conjointe de la toute puissance de Dieu et celle du contrôle que l'homme est en mesure d'établir à l'égard de son environnement. Une double légitimité qui finira par se résorber en une seule et même légitimité répondant à l'identification post-moderne du salut que l'existence de Dieu nous promet et du contrôle en question, identification face à laquelle la science a effectivement laissé sa place à ce que nous appelons aujourd'hui les « technos-ciencias » pour lesquelles la foi se confond effectivement avec l'empirisme dans le cadre de l'« expérimentation » – de « laboratoire » ou de « terrain ».

théologie, en prétendant dépasser la philosophie, avait définitivement opté pour l'*ordo ordinans*, la science moderne, en se concevant par opposition à ce qu'il faut alors plus précisément appeler la métaphysique, va au contraire prétendre – et nous disons bien « prétendre » car nous verrons que ce n'est pas forcément ce qui se passera dans les faits, bien au contraire – le rejeter radicalement au profit de l'*ordo ordinatus*. Dans cette optique, forcée de réactualiser le concept grecque d'*apeiron*, qui signifiait le « tout indivisible » entendu comme condition *sine qua none* de tout « ordonnancement », la science moderne va donc devoir le vider de toute substance transcendante qui remettrait en cause l'objectivité du jugement qui prétendrait le saisir. Et dans un même mouvement, elle devra alors établir la même réduction à l'égard du principe de la « causalité » qui est inhérent à cette question ontologique de base. Celui-ci, en effet, va se voir à son tour exclusivement rapporté à ses deux dimensions soi-disant purement objectives que seraient la « matérialité » et l'« efficience ». Avant que de prétendre expliquer la réalité sur une base ontologique comme le faisait la philosophie et la théologie, la science moderne, au nom de son fondement épistémologique, va avant tout s'attacher à expliquer ce qui est « explicable » – au sens de ce qui répond à des lois universelles et nécessaires constatables empiriquement ou accessibles à l'expérience. Pour ce faire, elle commencera ainsi par rejeter toutes références à la subjectivité et à la transcendance impliquées par le caractère respectivement esthétique et éthique de la « forme » et de la « finalité » qu'Aristote, comme la plupart des penseurs de l'antiquité, attribuait encore au mystère de la « causalité ».

En coïncidant avec la remise en cause de la théologie et de son fondement traditionnel relatif à l'unité cohérente de la foi, de la raison, de l'expérience et de l'autorité, c'est d'abord en guise de conséquences de cette réduction épistémologique de la problématique de l'« ordre » et de la « causalité » que doivent être envisagées les notions de *relativisme* et de *scepticisme*. Deux notions qui encourageront d'autant plus le développement de l'« objectivité scientifique » qu'il s'imposera comme leur remède le plus efficace. Dans la pensée moderne, nous dit Arendt, « le doute occupe à peu près la position centrale qu'avait toujours occupée auparavant le *thaumazein* des Grecs, l'étonnement devant tout ce qui existe tel quel. » (Arendt 1983 [1958] : 345). La modernité, de ce point de vue, s'enracine d'abord dans une métamorphose du questionnement : ce n'est plus l'étonnement qui stimule la réflexion rationnelle, mais le sentiment plus formel d'un doute généralisé. C'est peut-être Montaigne qui explicitera alors le mieux cette fragilité d'une raison en quête de fondements plus solides :

La raison a tant de formes que nous ne savons à laquelle nous prendre; l'expérience n'en a pas moins. La conséquence que nous voulons tirer de la ressemblance des événements

est mal sûre, d'autant qu'ils sont toujours dissemblables : il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété. (cité par Bastide Ibid : 97).

C'est donc finalement sous la forme d'une réponse à ce relativisme croissant qui caractérise la renaissance, que l'entreprise scientifique va se renforcer, ne serait-ce que dans le but d'encourager le développement d'une nouvelle normativité à même de légitimer le progrès de ses propres recherches – dont les découvertes participent du même élan que celle des Amériques, toutes ensembles imprégnées du sentiment de l'avènement imminent d'un « Nouveau Monde ».

En voulant remédier aux faiblesses de la théologie responsable de la montée du scepticisme, la science moderne va donc assumer cette « incertitude » qui constitue son foyer, mais c'est alors pour mieux la dépasser, pour parvenir à cet enrichissement mutuel de la certitude et de la maturité caractéristique de ce monde nouveau à la recherche de sa propre positivité. De la sorte, en prétendant pouvoir offrir à la certitude la fécondité réclamée par la vie, et à la vie, l'assurance et la fermeté dont les mathématiques nous donnent l'exemple, le progrès scientifique, comme dévoilement de l'éternel, va progressivement et effectivement devenir la nouvelle norme de l'absolu. Descartes écrivait :

Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. Comme, au contraire, je comparais les écrits des anciens païens, qui traitent des mœurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n'étaient bâtis que sur du sable et de la boue. (cité par Bastide Ibid : 101).

L'émergence de l'objectivité scientifique, en tant qu'elle s'est en effet surtout instituée au service de l'existence humaine, apparaît ainsi encore évidemment comme la conséquence de la nature divine de l'homme dont la mathématique serait alors l'expression la plus aboutie. Et cela, conformément à l'héritage platonicien sans la réactualisation duquel la seule exigence aristotélicienne d'empiricité n'aurait jamais pu permettre l'émergence de la science moderne en tant que telle, comme le prouve le point de vue de Galilée qui peut être considéré, sur la base de la « révolution scientifique » dont il est responsable, comme l'un des pères fondateurs de la pensée moderne²⁷. Celui-ci postulait en effet la chose suivante :

²⁷ Comme le souligne bien Cassirer dans son grand ouvrage *Individu et cosmos dans la philosophie de la renaissance* (1983 [1927]), Galilée va en effet renverser « l'agir de l'être » aristotélico-scolastique : « Au lieu de conclure la forme de l'action d'une synthèse dogmatique sur la forme de l'être, il part des lois empiriques de l'action et en tire indirectement une manière d'aborder la détermination de l'être. Et sa conception de la forme de l'action est à son tour conditionnée, soutenue, par son intuition fondamentale de la forme du savoir. » (Ibid : 232-233). Un certain retour à l'ontologie est ici évident, à

Je dis que l'esprit humain comprend quelques propositions aussi parfaitement et en a une certitude aussi absolue qu'en peut avoir la Nature elle-même; à cette espèce appartiennent les sciences mathématiques pures, c'est-à-dire la géométrie et l'arithmétique dont l'intellect divin connaît bien entendu infiniment plus de propositions pour la simple raison qu'il les connaît toutes; mais quant au petit nombre que comprend l'esprit humain je crois que notre connaissance égale la connaissance divine en certitude objective parce qu'elle réussit à comprendre leur nécessité, au-delà de laquelle il ne semble pas qu'il puisse exister une certitude plus grande. (cité par Koyré 1966 : 193).

La « vérité divine » doit de ce fait être considérée comme une expression tautologique, puisque si dieu reste l'ultime certitude, la certitude représente en même temps la manifestation humaine de Dieu la plus aboutie. Descartes, dans ses *Méditations*, ajoute :

Ainsi, je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépendent de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connaisse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. (cité par Arendt Ibid : note p354).

Dieu qui nous a donné l'intelligence des vérités éternelles nous permet de nous rendre maîtres et possesseurs de la nature et de nous mêmes, par la science, pour la sagesse, c'est-à-dire au fond par et pour l'amour de lui. (cité par Bastide Ibid : 104).

Dans cette perspective, le progrès scientifique doit donc être compris, à l'origine, comme le résultat d'une prétention profondément morale puisqu'il prétend d'abord et avant tout manifester l'ultime aboutissement de la sagesse. Une sagesse consistant encore à connaître plus précisément ce que l'homme est en mesure de connaître grâce à son lien privilégié avec dieu, et face à laquelle la science de la nature, à sa naissance, restera essentiellement normative, pour ne pas dire sacrée. Nous l'avons d'ailleurs déjà souligné, ce n'est pas la volonté de connaître la nature qui constitue la rupture établie par la science moderne à l'égard de la philosophie et de la théologie. Si il y en a une, elle réside plus exactement dans le fait d'avoir voulu la connaître, à la manière dont l'annonçait déjà R. Bacon, en la passant au crible de l'« expérience », c'est-à-dire en la soumettant aux normes de la « vérification empirique ». Mais ce qu'il faut alors immédiatement ajouter, c'est que du point de vue de son évolution à venir, cette démarche empirique sera dans l'incapacité de se justifier par elle-même dans la mesure où, par-dessus la scholastique aristotélicienne, elle répondra surtout et paradoxalement, comme nous venons de le préciser, à la réactualisation du platonisme tout particulièrement portée par la « révolution galiléenne ». En effet, renversant le point de vue traditionnel suivant lequel c'est la nature des choses qui se dévoile d'elle-même à

une ontologie qui plus est largement idéaliste, d'inspiration platonicienne, où ce n'est qu'en partant de la connaissance que peut être saisie l'agir selon lequel se définit tout être donné. Une « ontologie » qu'il faut alors qualifier de « moderne » et pour laquelle c'est le savoir qui détermine l'action, par opposition à la « méthodo-logistique post-moderne », fondamentalement pragmatique, suivant laquelle c'est au contraire l'action qui détermine le savoir.

celui qui veut les connaître – le tout étant justement de parvenir à accueillir ce dévoilement grâce à la perfectibilité de l'attitude contemplative – en postulant au contraire que c'est dorénavant à l'esprit de créer ce qu'il est en mesure de connaître, la réinterprétation galiléenne de la doctrine platonicienne, dans la mesure où elle s'est en fait établie conjointement à l'identification de la connaissance vraie à la certitude scientifique garantie par l'expérience, a en fait renforcé l'exigence de la vérification empirique.

Mais là encore, cette démarche qui constitue l'origine de l'« expérimentation », a continué à se voir considérée à l'origine comme l'aboutissement de l'attitude « contemplative » en vue de percer les mystères de la création. Car parallèlement à cette nécessité d'accroître les conditions de possibilité de sa propre certitude envers elle-même, la science moderne, grâce à cette démarche empirique, croyait avant tout parvenir à bout de cette tâche d'exploration de la genèse du monde dont l'homme serait l'instigateur privilégié puisqu'il aurait été créé à l'image du responsable de cette genèse, à l'image du créateur. Les prédicats qui, jusque-là, se voyaient attribués à Dieu, se voient désormais directement attribués à l'âme humaine en tant qu'elle contient la réalité objective au même titre qu'elle est contenue en son sein. « L'intuition de l'univers infini, nous dit Cassirer, apparaît au moi dans l'acte même par lequel il s'assure de sa propre liberté intérieure, il lui apparaît pour ainsi dire comme le pôle négatif de son intuition intellectuelle de soi-même. La connaissance du sujet et celle de l'objet sont ici indissolublement mêlées. »²⁸ (Cassirer 1983 [1927] : 238). Dans cette optique, si la « cause originelle » reste de toute manière inatteignable, seule la logique inhérente à sa propre manifestation empirique – dont nous participons nous-mêmes – peut nous être accessible. C'est en ce sens que la mécanique est issue de la « mécanique céleste » ; et c'est encore en ce sens que la géométrie a pu être envisagée comme le modèle de la connaissance scientifique par excellence, dans la mesure où elle symbolisait d'abord l'expression la plus pure du fonctionnement divin de l'univers²⁹. C'est dans cette perspective que la « révolution moderne » constitue d'abord et avant tout une sorte d'unification radicale du « ciel » et de la « terre », de l'*immuable* et du *devenir*, dans le cadre positif de l'universel et

²⁸ C'est là nous semble-t-il une certaine radicalisation du *verum factum*, au sens où il s'agit de dépasser la dualité philosophique traditionnelle établie par Socrate-Platon entre la « vérité divine » et la « vraisemblance humaine » : selon ce nouveau point de vue, la vérité est désormais réellement accessible à l'homme parce qu'il contient en lui-même l'immuable, l'éternité infinie et l'infini éternel, qu'il s'agit désormais de comprendre sur le mode de l'« objectivité » en tant qu'elle ne s'oppose donc plus à la subjectivité. « Le moi, ajoute en ce sens Cassirer, est à la hauteur du cosmos infini, puisqu'il trouve en soi des principes pour le connaître dans son infinité. » (Ibid : 241). Le pont est désormais construit, celui que Nietzsche traversera en affirmant sans crainte : « Maintenant que le Dieu ancien est aboli, je suis prêt à gouverner l'univers. » (cité par Montebello 2001 : 127).

du nécessaire, dressé à l'encontre du particulier et du contingent, et où ce n'est plus tant dès lors l'esprit qui s'oppose à la matière que la liberté humaine qui se confronte à la nécessité naturelle. Une nécessité naturelle ainsi mise en équivalence avec le fonctionnement divin de l'univers, et que synthétise donc en premier lieu la « positivité scientifique ». Citons Descartes une fois de plus:

De cela aussi que Dieu n'est point sujet à changer, et qu'il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles, que je nomme les lois de la nature... (cité par Castoriadis 1975 : note p293).

Ainsi, si la « nature du monde » et sa *vérité* vont effectivement finir par se rapporter exclusivement à ce cadre bien déterminé de l'étendue géométrique soumise aux lois des mathématiques, c'est parce que ce cadre constitue la manifestation scientifique de sa propre origine divine; et ce qui s'en rapproche le plus dans la réalité, c'est bel et bien la régularité du fonctionnement du « monde de la nature »³⁰. La *vérité* de la « nature du monde », c'est le « monde de la nature » qui la contient au plus profond de lui. C'est donc avec le développement de la science moderne que cette « nature du monde », qui était l'objet privilégié de la connaissance philosophique, va se voir réduite, par un retournement fondamental, au « monde de la nature » – et cela, sur la base de l'inversion du postulat platonicien à l'origine de la tradition du *verum factum* selon lequel on ne peut être certain que de ce qui se rapporte le plus immédiatement à nous. En effet, la « nature », qui chez Platon était associée au domaine de l'être *immuable* et donc à celui de la *vraisemblance*, va devenir le symbole contraire de la *certitude*, alors même que c'est le *devenir de l'humain* qui va se voir repoussé du côté de la *vraisemblance* désormais réduite au statut du « non-savoir » puisqu'elle signifie l'impossibilité d'établir des lois universelles et éternelles. Ainsi la science va-t-elle essentiellement devenir la « science pure de la nature », encouragée par Kant, à la suite de Descartes et de Newton, qui, dans ses *Prolégomènes*, affirmera que « la nature, c'est l'existence des choses, en tant que déterminées suivant des lois universelles. » (Kant 1993 : 61).

²⁹ Avant de devenir « analytique », en effet, la géométrie symbolisait cette organisation « parfaite » et « immuable » de l'ordre primordial au sein duquel s'épanouit la nature inanimée ou, plus exactement, le monde physique.

³⁰ C'est d'ailleurs sur cette base que se déploiera l'économie politique, voire même l'*aliénation originelle de la sociologie comme science positive*, en fantasmant la possibilité que la justice absolue, immanente à l'ordre divin, s'inscrive dans l'ordre social à condition qu'il s'identifie à l'ordre naturel de la nécessité.

Cette radicalisation de la recherche objective, entendue comme focalisation scientifique sur la réalité naturelle, c'est donc finalement la conséquence du fondement épistémologique de la science moderne; la conséquence du déploiement d'une connaissance à la recherche d'elle-même et, plus exactement, de ses propres « conditions de possibilité ». Mais avant d'aller plus en avant dans l'analyse de cette nouvelle forme d'objectivité et de ses conséquences ontologiques, nous devons à présent nous pencher sur l'effectivité et la spécificité de son mode de recherche. Il s'agit principalement de son caractère « empirique », en tant qu'il est largement déterminé par l'objet auquel il se rapporte le plus directement, et qui se trouve justement être la « nature ».

I.1.2.b) Science moderne et expérience empirique

Cette question de la place de l'expérience empirique au sein du développement de la science moderne constitue tout d'abord la possibilité de revenir sur un paradoxe essentiel. Celui-là même qui fait de la science moderne le résultat de la rencontre de deux influences opposées : celle de l'héritage aristotélicien postulant que l'ordre du monde existe en lui-même et qu'il s'agit simplement pour le scientifique de savoir l'identifier (*ordo ordinatus*), et celle de l'héritage platonicien qui affirme au contraire que l'ordre du monde en question ne peut être connu qu'au travers des lois de l'esprit – mathématiques – dont il dépend donc essentiellement (*ordo ordinans*). En vérité, il ne s'agit donc pas tant là d'un paradoxe que d'une synthèse bien particulière qui, comme toute synthèse, nécessite une interprétation souvent réductrice, pour ne pas dire unilatérale, des deux thèses opposées. Les penseurs responsables du développement de la science moderne, disons les penseurs de la Renaissance, en effet, ont surtout retenu de Platon le principe selon lequel l'esprit doit créer ce qu'il prétend être en mesure de connaître avec certitude, en laissant de côté l'autre principe – corrélatif à celui-ci en tant qu'il se systématisera par la suite sous la forme du *verum factum* – selon lequel la connaissance rationnelle a ainsi d'abord à voir avec la réalité humaine et qu'en retour elle ne peut avoir directement accès à l'« être » de la nature. Et d'Aristote, ils ont en fin de compte largement abandonné l'axiome suivant lequel c'est le monde qui se donne à connaître, en insistant uniquement sur l'importance première de l'« expérience empirique »³¹. Une

³¹ Nous pourrions également exprimer ce qui vient d'être dit en ces termes : de Platon sera retenu l'idée que c'est la théorie qui doit guider la pratique, et d'Aristote l'idée opposée mais complémentaire que la théorie ne vaut qu'à condition d'être mise en pratique. N'est-ce pas sur la base de ces deux principes « révolutionnaires » que repose le « monde moderne » en tant que tel? Et ceci d'autant plus que les

expérience sur laquelle nous allons donc nous pencher à présent, en commençant par souligner une problématique trop souvent évacuée et qui, pourtant, se trouve être la seule à pouvoir nous permettre de comprendre dans quelle mesure cette expérience empirique ne va pas à l'encontre de l'héritage platonicien concerné en tant qu'il est à la source de ce qui sera par la suite qualifié d'« idéalisme »³². Nous avons d'ailleurs déjà évoqué le problème précédemment : le recours à l'expérience empirique se justifie d'autant plus que la connaissance qu'elle est censée garantir provient d'une sphère qui lui est essentiellement étrangère et qui, sans elle, ne pourrait donc en aucun cas prétendre embrasser la totalité du réel, l'unité primordiale de ce qui est. Car c'est bien là l'essentiel de la science moderne que de vouloir, au-delà de la philosophie et de la théologie, réconcilier l'idée et la matière; avec l'espoir qu'un jour la liberté humaine puisse être chez elle au sein de la nécessité naturelle et *vice versa*³³.

idées qui répondent à ces dernières dans la pensée des classiques et qui seront écartées par la pensée moderne – à savoir que c'est la pratique qui éclaire par elle-même la théorie qui ne fait que l'accueillir en retour (Aristote), et qu'à ce titre, pour autant que la pratique en question est essentiellement humaine, nous connaissons d'abord ce qui fait la spécificité de la vie humaine avant de connaître la nature empirique dont elle participe plus largement (Platon) – relèvent sans aucun doute du « monde traditionnel » pour lequel c'est effectivement la tradition qui nous permet de connaître le monde qui se donne à travers elle, en tant que cette tradition a plus immédiatement à voir avec la réalité symbolique qu'avec la réalité physique et biologique.

³² Comme nous le rappelle Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*, c'est d'abord en astronomie que se manifestera ce paradoxe apparent, dont l'invention du télescope constitue sûrement l'exemple le plus significatif en tant qu'il confirme en effet l'importance du caractère matériel d'un progrès scientifique pourtant d'abord et avant tout enraciné dans l'abstraction mathématique : « C'est dans l'expérimentation que l'homme mit en pratique la liberté qu'il venait de gagner en brisant les chaînes de l'expérience terrestre; au lieu d'observer les phénomènes naturels tels qu'ils étaient donnés, il plaça la nature dans les conditions de son entendement, c'est-à-dire dans des conditions obtenues à partir d'un point de vue astrophysique universel, d'un point d'appui situé hors de la nature. » (Arendt 1983 [1958] : 335).

³³ C'est ainsi la conception de la place de l'homme dans l'univers qui va présider aux bouleversements « idéologiques » majeurs opérés par la science. Si, comme l'affirmera Giordano Bruno, Copernic n'a fait que découvrir une nouvelle étoile dans le ciel qui s'appelle la terre, c'est que « nous sommes donc déjà dans le ciel » et, en bout de course, que nous n'avons plus besoin du ciel de l'église. Comme l'indique bien alors J. Servier, « la terre n'est plus le centre de l'univers, le cœur d'une préoccupation d'un Dieu unique, mais un grain de poussière serré dans l'infini, par un hasard mathématicien. » (Servier 1979 : 45). Ainsi va s'éteindre la différence entre les objets célestes et terrestres. Les astres ne sont plus des êtres divins. Dans le prolongement des recherches de Kepler (et donc dans le cadre plus général de l'« inspiration » de Copernic rejetant définitivement l'hypothèse géocentrique jusque-là garantie par le catholicisme, au profit de l'hypothèse héliocentrique qui postule que la terre n'est pas, ou en tout cas n'est plus, au centre de l'univers), l'astronomie et la physique vont se rejoindre sous l'autorité de la « révolution galiléenne ». Cette révolution peut être datée au environ de 1632, lorsque Galilée publie les *Dialogues sur les deux principaux systèmes du monde* qui constituent le point de départ du développement du caractère « mécaniste » de la connaissance moderne. Grâce à lui, c'est le « fonctionnement » de la « nature » qui va se voir identifié à celui d'une « machine » qui, dans cette optique, est intrinsèquement lié à celui de l'« esprit ». De ce point de vue, comme nous l'avons déjà souligné, la naissance de la science classique de la nature n'est effectivement pas que le pur produit de l'expérience empirique : d'une part parce que cette dernière ne constitue pas une fin en soi mais répond bien au contraire, grâce au soutien que lui fournit le *pouvoir temporel*, au renforcement du *pouvoir*

Voici à présent l'essentiel de la problématique en question : l'importance parallèle d'être en mesure de connaître d'abord dans sa propre conscience ce que l'on cherche à connaître dans le monde, et de devoir en retour avoir recours à l'expérience empirique afin de se prémunir de la validité de la vérité mise à jour par l'intuition, n'est pas forcément le gage exclusif de l'activité scientifique. Elle est tout autant celle que nous pourrions rapporter à ce que nous considérons spontanément être son opposé, à savoir l'activité artistique. En écho au travail de E. Panofsky plus directement concentré sur la problématique artistique, c'est sûrement E. Cassirer qui a été le dernier à avoir le plus sérieusement réfléchi à cette question à propos de l'activité scientifique. « C'est la « vision » artistique, nous dit-il, qui a conquis de haute lutte les droits de l'abstraction scientifique et qui lui a frayé la voie. » (Cassirer 1983 [1927] : 201). S'attachant uniquement à la réalité visible telle qu'elle se donne à l'artiste scientifique, l'« imagination exacte » est en effet la seule à partir de laquelle peut être saisie la véritable « nécessité objective » qui obtient ainsi un nouveau statut : « Tandis qu'elle s'opposait, jusqu'alors, comme règne de la nature, au règne contraire de la liberté et de l'esprit, elle devient désormais le sceau même de l'esprit. » (Ibid : 202). Et c'est effectivement, à n'en point douter, ce point de départ commun à l'art et à la science qui constituera le fondement de la *Critique* kantienne et de l'idéalisme en général, en tant que le principe de réalité objective réside également et surtout dans la raison humaine dans la mesure où c'est elle qui nous permet de le saisir le plus immédiatement. Léonard de Vinci affirmait en ce sens :

O merveilleuse nécessité, avec une suprême raison tu contrains tous les effets à participer de leurs causes, et toute action naturelle t'obéit par l'opération la plus courte, selon une loi suprêmement irrévocable. [...] Quel esprit pourra expliquer cette merveille qui élève l'entendement humain au rang de l'intuition divine? [...] O puissant instrument de l'artificieuse nature, il te revient d'obéir à la loi que Dieu et le temps ont donné à la nature créatrice. (cité par Cassirer Ibid : 202).

spirituel et, d'autre part, dans la mesure où l'adoption de principes conventionnels, irréductibles à quelque forme de généralisation empirique que ce soit, préside encore largement à son propre développement. Parmi ces principes, c'est sans doute celui de l'« inertie », systématisé par Galilée, qui sera le plus largement responsable du développement de cette nouvelle science de la nature et, par son intermédiaire, de l'avènement de la science moderne en tant que telle. D'après le principe en question, le mouvement d'un corps uniforme se maintient éternellement en ligne droite et selon une vitesse constante. D'abord issu de la mécanique qui reste donc au départ le modèle scientifique par excellence de l'activité expérimentale, l'« inertie » a en effet permis à Galilée de déduire (mathématiquement) la structure (mathématique) de la loi empirique de la « chute des corps ». Ici, soutient O. Clain, le principe conventionnel assure alors la liaison entre une construction purement mathématique et son application à la notion empirique de mouvement. Il est donc important de préciser que, même envisagée du point de vue de sa visée expérimentale, la révolution de la science moderne ne peut en aucun cas être réduite à l'absolutisation des faits qui réduirait la connaissance à une sorte d'empirie positive (Clain 1987).

Contrairement au point de vue éthique ou religieux, la nature devient ainsi une matière informe face à une activité artistique saisie comme pure construction formelle pour laquelle la « nécessité » apparaît alors essentiellement sur le plan de la « proportion »³⁴. Conformément à l'enseignement platonicien, l'esprit doit donc effectivement concevoir de lui-même ce qu'il retrouve dans les phénomènes. Et c'est ensuite grâce à l'expérience empirique que l'esprit, obéissant cette fois aux prescriptions aristotéliennes, pourra porter cette légalité de la nature qu'il porte en lui-même au niveau de la certitude : « Contenu empirique et forme mathématique gardent leur relation de stricte réciprocité; mais cette relation est maintenant marquée, du signe opposé pour ainsi dire. Il ne s'agit plus de résoudre purement et simplement l'empiricité dans l'idéalité en la dépouillant du même coup de son caractère spécifique. C'est au contraire l'idéalité qui doit trouver dans l'empiricité son accomplissement, et, par là même, sa confirmation et sa justification. La cinématique, [...] la mécanique est pour Léonard « le paradis des sciences mathématiques » parce que c'est en elle seulement qu'on recueille le « fruit » de la mathématique. Galilée marque le point d'aboutissement de cette évolution, et lui donne en même temps son expression méthodologique la plus claire, puisque le mouvement, chez lui, est devenu idée. » (Cassirer Ibid : 219-220).

A propos du paradoxe que nous évoquions à l'instant et qui se trouve être en fait une sorte de synthèse « révolutionnaire », nous pourrions ainsi plus précisément parler à présent, en reprenant les mots d'Alexandre Koyré, d'une science moderne entendue comme l'actualisation de la « preuve expérimentale du platonisme » (Koyré 1966). Plus concrètement, en effet, la science moderne provient de l'unification de l'astronomie et de la physique, à partir de laquelle il est devenu possible d'appliquer les méthodes de la recherche mathématique, utilisées jusqu'alors pour l'étude des phénomènes célestes, à l'étude des phénomènes du monde sublunaire. Citons Galilée une fois de plus :

Et puisque je suppose la matière inaltérable, c'est-à-dire toujours semblable à elle-même, il est clair qu'à son propos, comme à propos de toute affection éternelle et nécessaire, on peut donner des démonstrations non moins rigoureuses que les autres et pareillement mathématiques. (cité par Cassirer Ibid : note 78 p220).

³⁴ Goethe reprendra d'ailleurs ce principe selon lequel l'art serait la mise à jour du concept de nécessité naturelle puisque le beau est la manifestation d'une loi secrète de la nature qui, sans cette apparence, nous serait restée cachée éternellement. Il soulignera en ce sens l'importance de la proportion en tant que chaînon unissant la nature et la liberté : « dans la proportion, l'esprit repose comme dans l'élément de la constance et de l'objectivité; en même temps il s'y retrouve, lui-même et sa propre règle. » (cité par Cassirer Ibid : 202-203).

C'est de ce point de vue qu'il faut donc comprendre comment la Renaissance a créé les instruments rationnels grâce auxquels il est devenu possible de faire d'une simple impression sensible une intuition pure; comment la Renaissance a donc établi les conditions de possibilité de la *Critique* kantienne, c'est-à-dire d'une réflexion portée sur les conditions de possibilité d'une connaissance purement rationnelle ou scientifique à partir de laquelle l'objectif premier ne sera dès lors plus tant de critiquer des théories erronées, que de détruire un monde pour le remplacer par un autre. C'est-à-dire d'engager une remise en cause systématique du « sens commun » qui, pour sa part, conformément à l'enseignement kantien, n'aura justement en retour d'autre choix que de se réfugier dans le domaine du jugement esthétique pour retrouver sa propre intégrité : dans ce domaine d'activité plus concrètement artistique s'attachant à explorer, au même titre que l'activité scientifique, le caractère « matérielle » ou « empirique » de la *causalité*, mais en se focalisant alors sur la problématique plus « désintéressée » de son rapport envers la dimension « formelle », contrairement à l'activité scientifique qui, au fur et à mesure de son évolution, se concentrera de manière de plus en plus « pragmatique » sur le rapport inscrit entre cette dimension « empirique » de la causalité et celle de l'« efficience ». Et c'est sur cela qu'il faut alors insister en dernier lieu puisque c'est effectivement sur la base d'une *dualisation de la problématique de la causalité* telle qu'elle avait été systématisée par Aristote – à partir de laquelle s'opposeront donc d'un côté la « forme » et de l'autre l'« efficience » du point de vue de leur rapport commun à la « matière » – que se distingueront l'activité artistique et l'activité scientifique dont le seul ancrage commun parvenant à sa maintenir sera alors, conjointement à la dimension « matérielle » en question, celui de la dimension éthico-politique ou religieuse de la « finalité » qui ne tardera pas à s'autonomiser à son tour au profit d'une auto-référentialité – qu'il faut alors qualifier de « post-moderne » – la vouant inévitablement à sa propre dissolution³⁵.

Mais ainsi, la signification proprement « scientifique » de l'expérience ou de la vérification empirique n'a pu s'établir qu'à l'encontre de sa signification artistique, chose qui est restée inenvisageable dans le cadre de la renaissance italienne dans la mesure de l'interdépendance évidente des deux domaines en question, et où c'est à la limite le problème de la causalité « efficiente » qui restait subordonné à celui de la causalité « formelle » du point de vue de leur rapport commun à la causalité « empirique ». C'est en réalité dans le monde

³⁵ Une dissolution du principe éthico-politique de « finalité » qui, comme nous aurons l'occasion de l'évoquer par la suite, entraînera avec lui le domaine artistique et scientifique, au profit du développement exponentiel et dé-finalisé, « auto-poïétique », d'un formalisme pragmatique devenu opérationnalisme et d'une efficience expérimentale au service d'une adaptation « systémique » à la *perte de l'expérience du monde*.

anglo-saxon, encouragée par la réforme protestante, que cette signification purement « scientifique » s'émancipera radicalement, en se réclamant alors explicitement, sous la forme de l'« expérimentation », de cette visée pragmatique également à l'œuvre dans le champ politique et morale³⁶. Dans cette optique, la causalité « empirique » sera dorénavant immédiatement identifiée à la causalité « efficiente », en bénéficiant du même coup de la possibilité de s'autonomiser radicalement, sous la forme d'une objectivité réifiée, du reste de l'existence et en particulier de toute la subjectivité qui l'anime. Comme nous l'avons déjà noté, l'« objectivité » ne relève plus de l'entente intersubjective, mais de la mise à l'écart de toute subjectivité et, par ce biais, du sentiment esthétique qu'elle contient au plus profond d'elle-même. Par opposition à la connaissance « subjective », que Francis Bacon qualifiera de « vierge stérile » en tant qu'elle se rapporte essentiellement à la nature « formelle » (esthétique) et « finale » (éthico-politique) de la *causalité*, le propre de la connaissance « objective » réside dans le fait de se rapporter à la réalité définie cette fois sur la base exclusivement « empirique » et « efficiente » de ce même principe de *causalité*. Pour cette « science moderne », il n'y a de vraie réalité qu'empirique; et l'empirie se caractérisant par ce qui est efficient, il n'y a en fait plus exactement de vraie réalité que celle qui fonctionne efficacement.

Ce qu'il faut immédiatement préciser à présent, c'est que ce tournant pragmatique de la science moderne ne peut être considéré sur un plan strictement épistémologique. Il participe d'une évolution beaucoup plus large, disons socio-historique.

À ce titre, nous pourrions d'abord la rapporter au développement du monothéisme, en particulier chrétien, qui opérera, par le détour de dieu, la naturalisation de l'individu au nom de la reconnaissance de ses droits naturels universels. Par suite, elle doit plus précisément être

³⁶ Notons ici que l'expérimentation en question constitue plutôt le développement des conditions de possibilité de son actualisation réelle qui ne s'effectuera qu'au XIX^e siècle, tout particulièrement dans le cadre des travaux de Claude Bernard en médecine clinique qui recouvriront un caractère pratique immédiat, pour ne pas dire pragmatique ou opérationnaliste, que l'épistémologie de G. Bachelard et celle de H. Poincaré systématiseront en France avec la prétention de redéfinir le rationalisme afin de lui permettre de mieux répondre aux attentes de son époque. En ce sens, l'expérimentation au sens stricte relève essentiellement d'une prétention à dépasser le simple empirisme ou l'« empirisme naïf », en reconstruisant artificiellement les conditions de l'expérience, de manière à forcer les phénomènes à se produire dans les conditions dont on possède en même temps une maîtrise théorique et technique – où celle-là tendra systématiquement à se subordonner à celle-ci, comme nous pouvons le constater aujourd'hui au travers du développement des « techno-sciences ». Et ainsi, dans cette perspective, si l'émergence de la « science moderne » comporte déjà un aspect expérimental, comme le montre les recherches de Galilée par exemple, celui-ci provient surtout alors de la volonté de déjouer les difficultés de l'expérience directe, mais non pas de la remplacer. Pour résumer le problème, disons que la « science moderne » mettait l'expérimentation au service de la vérification empirique, alors que son

rapprochée du Protestantisme qui, de manière très significative, va déployer son influence religieuse dans le même cadre géographique que celui de l'épistémologie la plus radicalement empiriste. En effet, si la nécessité de l'expérience en vue de soutenir l'autorité de la raison avait déjà été soulignée pour la première fois pendant le Moyen-Âge par R. Bacon en Angleterre, c'est encore là, pendant la Renaissance cette fois, que s'épanouira le plus librement le Protestantisme conjointement au développement du progrès scientifique. Chacun à leur manière, ces derniers ont donc fait du pays d'outre-manche la *Nouvelle Atlantide* ou « terre promise », en commençant par exproprier l'ensemble des biens ecclésiastiques et monastiques. Selon cette nouvelle dynamique, la connaissance doit alors continuer à servir la gloire de dieu, mais elle ne le peut qu'à condition de le mettre en dehors de ses opérations puisque, principalement sous l'influence de F. Bacon, la connaissance ne doit relever, pour être exacte, que de la stricte « expérience empirique ». C'est donc en se soumettant à cette dernière qui, jusque-là, avait dû la servir, que la raison va s'émanciper de la nécessité de s'expliquer à elle-même sa propre origine ontologique – que Kant, par la suite, sera ainsi légitimement en mesure de reprendre en charge dès lors qu'il la réduira épistémologiquement à son propre substrat « transcendantal ». La norme, dans l'ordre du progrès de la connaissance scientifique, n'est plus la condition de possibilité du fait, elle devient son ennemie; pour autant qu'une fois établie, cette connaissance doit, selon F. Bacon, rester malgré tout au service de normes éthiques. En d'autres termes, le fait doit s'autonomiser de la norme pour pouvoir mieux la servir : « Science sans conscience éthique n'est que ruine de l'humanité », telle était en effet la principale thèse sous-jacente de *La nouvelle Atlantide* qui prétendait alors ne pas reproduire l'erreur de l'ancienne qui, en fin de compte, aurait disparu parce qu'elle n'avait pas su subordonner son excellence technique à un vrai sens de l'humanité.

Mais cela n'en constitue pas moins une transformation – en puissance – radicale : ce n'est plus à la philosophie ou à la théologie, au *pouvoir spirituel*, que doit immédiatement répondre le *pouvoir politique* ou *temporel*, tel que cela avait été prôné de manière unanime depuis Platon jusqu'à Thomas More en passant par tous les penseurs de la tradition scholastique, mais au *progrès de l'expérimentation scientifique* en tant qu'il s'institue ainsi comme la principale médiation par l'intermédiaire de laquelle les deux *pouvoirs* en question doivent être rapportés l'un à l'autre³⁷. Avec l'avènement de la science moderne, le problème

tournant « post-moderne » en direction de la « techno-science » va au contraire mettre la vérification empirique au service de l'expérimentation.

³⁷ C'est donc à la lumière de cette « grande transformation » déjà entamée par F. Bacon, que doivent être envisagés les développements ultérieurs de l'empirisme, ceux de Locke et de Hume en particulier, sous l'influence duquel le lien de la morale à la connaissance s'effacera totalement au profit de ce qui sera désormais compris comme psychologie et qui, dans son principe, annonce de manière encore plus

n'est pas tant que disparaissent toutes formes de considérations spirituelles, bien au contraire; c'est plutôt qu'elles se voient désormais fixées, prises pour acquises, en dehors de toutes implications envers le *pouvoir politique*, dans la mesure où elles sont de plus en plus stigmatisées comme étant à l'origine de son embourbement croissant, des injustices et multiples conflits auxquels il donne lieu avec toujours plus d'intensité³⁸. C'est désormais vers des problématiques d'ordres plus strictement techniques et scientifiques, en un mot expérimentales, c'est-à-dire plus directement en lien avec le domaine de la *nécessité*, que doit se tourner le *pouvoir politique* – en établissant ainsi une rupture radicale à l'égard de son héritage classique l'ayant au contraire d'abord et avant tout rapporté au domaine de la *liberté*. En témoignera explicitement l'ensemble de la métamorphose anglo-saxonne de la philosophie politique en économie politique depuis Hobbes jusqu'à John Stuart-Mill en passant par Bentham et Adam Smith et, plus, généralement, la métamorphose du « mystère » de la connaissance en « problème », non plus tourné vers la métaphysique mais vers le seul domaine soi-disant purement physique (et biologique) de la réalité. Les fondations sont ainsi établies pour construire le reste de l'édifice dont le dernier étage consistera, après celui de l'économie politique et conformément au projet de Saint-Simon qui fut l'un des pères fondateurs de la sociologie, à « remplacer le gouvernement des hommes par l'administration des choses ». C'est-à-dire à subordonner la vie humaine à l'*efficience expérimentale* selon un « processus » identifiable à ce que nous envisageons aujourd'hui – toujours grâce à la naissance de la sociologie mais par l'intermédiaire de l'œuvre de Marx cette fois – derrière le terme de « réification ». Toute la question étant alors ici finalement de savoir si le terme de « science moderne » reste approprié pour designer cette évolution, ou si son tournant « pragmatique » ne marque-t-il déjà pas une rupture à l'égard du projet proprement moderne d'une activité scientifique calquée sur l'exigence « classique » d'un accroissement de la connaissance vraie?

Si cette question ne peut être véritablement tranchée, et nous pensons que tel se trouve être le cas, il ne nous reste ici qu'à expliciter de manière plus approfondie les fondements de

radicale le dépérissement de la politique entendue comme « responsabilité » du vivre-ensemble. « Voici donc ce que je pense, dira Locke à cet effet dans son traité intitulé *An utilitarian scheme of life* : c'est le propre de l'homme de chercher le bonheur et d'éviter la peine. Le bonheur consiste dans tout ce qui réjouit et satisfait l'esprit; la peine dans tout ce qui le trouble, le dérange et le torture. Je ferai donc de ceci mon affaire; chercher la satisfaction et la joie et en avoir le plus possible; éviter le déplaisir et l'inquiétude et en avoir le moins qu'il se pourra. (cité par Bastide 1958 : 135).

³⁸ Une hypothèse mérite ici d'être posée : n'est-ce pas justement ce rapprochement effectué entre le *pouvoir temporel* et le « progrès scientifique » débouchant sur une certaine autonomisation du *pouvoir spirituel*, qui a permis au Christianisme réformée de retrouver sa toute-puissance – cette fois-ci plus *temporelle* que *spirituelle* – à l'encontre de l'Islam qui, pour sa part, continuait à maintenir la

ce tournant pragmatique de la science moderne, en tant qu'il peut donc en fin de compte être rapportée à une rupture radicale envers la pensée des classiques. Un tournant ou une rupture qui, au même titre que le capitalisme qui la suivra et qu'elle suivra de près, déterminera donc le progrès de la connaissance scientifique sous la forme d'une instance profondément révolutionnaire.

Un monde réglé selon les faits de l'expérience, affirmera F. Bacon, « a pour fin de connaître les causes, et le mouvement secret des choses; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles. » (Bacon 1995 : 119). Sûrement encouragé par le sentiment de sa propre prédestination, l'auteur débouchera sur un constat qu'il sera sûrement le premier à oser prononcer aussi ouvertement :

Ce qui a empêché les hommes de progresser dans les sciences et les a retenus comme sous l'effet d'un charme, c'est encore le respect de l'antiquité, l'autorité de ceux qui ont été regardés comme des maîtres en philosophie et enfin le consentement général. [...] Quant à l'antiquité, l'opinion que les hommes s'en forment est tout à fait superficielle et ne s'accorde guère avec le mot lui-même. C'est en effet la vieillesse et le grand âge du monde qui doivent être tenus pour la véritable antiquité; et il faut les attribuer à notre époque, non à l'âge le plus jeune du monde, qui fut celui des anciens. Car cet âge qui, par rapport à nous est le plus ancien et le plus avancé, fut par rapport au monde lui-même le plus nouveau et le plus précoce. (cité par Hadot 2004 : 185).

Ces propos, soulignons-le une fois de plus, sont donc d'abord déterminés par la force d'une nouvelle doctrine religieuse qui cautionne l'essor d'un nouveau monde envisagé comme celui à partir duquel le royaume de dieu ne se voit plus tant projeté dans l'au-delà de la vie et de l'histoire terrestre, mais comme réalité à accomplir ici et maintenant. Le rapport paradoxale qu'entretient le développement de la science moderne envers le christianisme transparaît donc ici dans tout son éclat : c'est parce que dieu a créé le monde et qu'il a fait l'homme à son image que celui-ci peut non seulement le connaître mais en devenir le maître, et c'est en le devenant effectivement qu'il rendra le plus parfaitement gloire à dieu. « Laissons le genre humain recouvrir ses droits sur la nature, affirmera encore Bacon, droits dont l'a doué la magnificence divine. » (Ibid : 107). C'est d'ailleurs dieu lui-même qui a d'abord ordonné à l'homme de dominer la nature : « Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre et dominez-là, nous dit la Bible. Commandez aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes qui se meuvent sur la terre. » (Ibid : 108). Et c'est ce sentiment d'accomplissement, largement renforcé par la Réforme, qui, toujours pour Bacon, justifie

subordination de l'activité scientifique vis-à-vis d'un *pouvoir spirituel* non dissocié du *pouvoir temporel*.

alors le développement de la méthode expérimentale, dans la mesure où « les secrets de la nature se révèlent plutôt sous la torture des expériences que lorsqu'ils suivent leur cour naturel. [...] On ne commande à la nature qu'en lui obéissant. » (Ibid : 107-108).

Finalement, n'instaurant pourtant pas de rupture épistémologique réelle avec le mode de connaissance traditionnel du Moyen-âge puisque l'empirisme dont elle se réclame postule toujours que son mouvement s'établit depuis les choses vers l'esprit, la contribution baconienne au développement de la science moderne va faire du « savoir » un « empire » d'abord et avant tout dirigé vers la « domination de la nature » : « Aujourd'hui, nous nous imaginons que nous dominons la nature, – et nous restons soumis à ses contraintes; si nous nous laissons cependant guider par elle dans nos inventions, nous la dominerions dans notre pratique. » (cité par Adorno et Horkheimer 1974 [1944] : 21). La connaissance ne se mesurera plus qu'au degré de puissance qu'elle permettra d'atteindre à l'égard de ces choses qui constituent pourtant son propre foyer. Au fond, c'est parce que la connaissance doit dominer la matière qu'elle doit en retour puiser en celle-ci sa propre substance, c'est-à-dire acquérir sa propre matérialité. Tel est essentiellement l'a priori épistémologique implicite du développement de l'expérimentation qui, peu à peu, va finir par s'instituer comme l'origine « toute puissante » de la science moderne et de son « empire » à venir.

Pourtant, à elle seule, cette dynamique radicalement empiriste n'aurait pu se justifier épistémologiquement. La vérification empirique, dès son origine, va faire appel au principe du « sauvetage des phénomènes » – que nous avons déjà évoqué à propos de la philosophie antique et qu'Alexandre Koyré envisage comme étant à l'origine du positivisme – qui va ainsi réapparaître avec une prégnance inconnue jusque-là. Dès le XVI^{ème} siècle, à la suite du postulat héliocentrique de Copernic, Osiander affirmera :

Il n'est pas nécessaire que ces hypothèses soient vraies, bien plus il n'est pas nécessaire qu'elles soient vraisemblables, mais il suffit seulement qu'elles proposent un calcul qui soit en accord avec les observations (c'est-à-dire les phénomènes). [...] Que personne n'attende quelque chose de certain de l'astronomie, pour ce qui est des hypothèses, car elle ne peut rien proposer de tel. (cité par Hadot 2004 : 174).

Nous voyons ici à quel point le principe du « sauvetage des phénomènes » et sa visée « positiviste » peuvent être saisis comme l'envers dégénéré de celui qu'exprime le *verum factum* au nom d'une visée d'ordre plus spécifiquement « herméneutique ». Pour le positivisme, en effet, si nous ne pouvons pas non plus être certains des hypothèses concernant les causes effectives de l'existence du monde, nous ne devons plus pour autant nous suffire de leur seule « vraisemblance » – garantie par un accord intersubjectif ou philosophique – pour

ensuite concentrer notre effort de compréhension du monde, comme nous y encourage l'herméneutique, sur ce qui nous est le plus directement relié, à savoir l'histoire. Nous devons bien au contraire les rejeter purement et simplement afin de réduire le champ de l'investigation de la connaissance rationnelle au domaine du fonctionnement empirique des phénomènes qui s'offrent à l'observation, loin d'une recherche « métaphysique » des causes et des raisons premières de ces phénomènes – le terme de « métaphysique » désignant de ce point de vue la connaissance des fondements, en tant qu'elle serait dorénavant privée de l'humilité dont elle s'était toujours réclamée (au nom de « l'amour de la sagesse ») dans le but de ne pas être mise en concurrence stérile avec la quête de certitude scientifique. Dans cette optique, ce serait donc ce terme de « métaphysique » qui annoncerait le plus radicalement la dévalorisation de la connaissance philosophique vis-à-vis de la connaissance scientifique; une dévalorisation qui serait justement apparue au moment même où cette dernière se serait définie à l'encontre de celle-là sur la base de son recours à la méthode expérimentale, justifié par une efficacité plus effective au sein de la démarche cognitive. Plus précisément, l'identification systématique de la philosophie à la métaphysique annoncerait en fait la dévalorisation de l'idéal de *sagesse* qui, à l'inverse de l'efficacité expérimentale, n'est ni mesurable, ni quantifiable, mais bien plutôt, au même titre que le caractère contingent de la vérité et du questionnement, incommensurable. La dernière citation d'Osiander illustre bien, à ce titre, l'hésitation de son temps à effectuer un choix entre les deux orientations en question...

Dans tous les cas, c'est cette suspicion généralisée envers les hypothèses qui, en se renforçant à mesure qu'elle ne se limitera plus aux seuls phénomènes célestes mais s'élargira à l'ensemble des phénomènes naturels, amènera Newton à affirmer que « la raison de ces propriétés de la pesanteur, je n'ai pas pu encore la déduire des phénomènes, et « hypothèses non fingo », je n'imagine pas ces hypothèses. » (cité par Hadot 2004 : 174)³⁹. Dans cette optique, la science doit s'arrêter là où s'arrête l'expérience empirique puisque c'est seulement avec elle qu'elle devient possible, établissant ainsi une rupture radicale avec la spéculation métaphysique. En se limitant à la connaissance scientifique qu'elle est en mesure d'acquiescer à son propre égard, la réalité existante perd donc toute cohérence d'ensemble : il faut rendre à Newton ce qui est à Newton qui, lui-même, continuait à rendre à Dieu ce qui est à Dieu. Et

³⁹ Pierre Hadot, dans son ouvrage intitulé *Le voile d'Isis*, auquel nous avons déjà repris plusieurs des citations précédentes, souligne en ce sens qu'« il s'agit désormais de chercher à expliquer les phénomènes physiques, qu'ils soient célestes ou terrestres, non par des modèles mathématiques possibles, qui auraient une vraisemblance équivalente, mais par des modèles mathématiques vérifiables empiriquement, que l'observation et l'expérience pourront confirmer. La science veut être exacte. » (Hadot 2004 : 174).

c'est de cette manière que le progrès scientifique va sans cesse remettre en question ce qui jusque-là était considéré comme acquis; la vérité n'étant plus alors envisagée que comme la correction d'une longue erreur qui croyait encore pouvoir s'assurer de la véracité d'une connaissance sans avoir à passer par le biais de la méthode expérimentale. Même Kant, dans sa seconde préface à la *Critique de la raison pure*, affirmera que la raison « doit s'adresser à la nature en tenant d'une main ses principes, en vertu desquels seulement des phénomènes concordants peuvent avoir valeur de lois, et de l'autre main l'expérimentation qu'elle a conçue d'après ces principes, certes pour recevoir les enseignements de cette nature, non pas toutefois à la façon d'un écolier, qui se laisse dire tout ce que veut le maître, mais comme un juge dans l'exercice de ses fonctions, qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur soumet. » (Kant 2001 : 76). Pour lui aussi, c'est effectivement lorsque la connaissance scientifique a compris qu'elle devait « obliger la nature à répondre à ses questions » qu'elle a commencé à réellement « progresser ».

Le « progrès » en question, c'est donc, « à terme », celui d'un dépassement de l'opposition entre le rationalisme et l'empirisme sur la base d'une nouvelle logique, non pas dialectique mais opérationnelle, pour laquelle ni le rationnel ni le réel n'existent en tant que tels, puisque seule l'expérimentation est à même de les actualiser respectivement sur la base de leur coïncidence immédiate qui ne demande qu'à être prouvée par le succès de ses opérations. Mais ainsi, ce n'est plus la réalité qui précède la connaissance; c'est la connaissance qui, en tant qu'expérimentation, produit la réalité afin de se valider elle-même sur la base du contrôle qu'elle est en mesure d'établir à l'égard de cette réalité qui dès lors n'est plus tant réelle que virtuelle – non pas seulement sur le plan idéal de la représentation langagière ou symbolique à l'aide de laquelle nous pouvons la connaître, mais également empiriquement ou matériellement, à la suite des transformations expérimentales qu'elle subit afin de pouvoir être connue « scientifiquement ». En fin de compte, ce caractère expérimental de la science moderne pourrait ainsi être saisie comme l'importation du principe du *verum factum* – suivant lequel nous ne connaissons avec certitude que ce que nous faisons nous-mêmes – dans le cadre des sciences de la nature : pour la connaître, la science doit refaire la nature⁴⁰. Arendt soutient en ce sens que pour « utiliser l'expérimentation afin de connaître, il

⁴⁰ Comme nous le rappelle R. Lenoble dans son *Histoire de l'idée de Nature*, l'art de fabriquer étant devenu le prototype de la science, l'ingénieur va ainsi conquérir la dignité de savant : « Ce qui comporte une nouvelle définition de la connaissance, qui n'est plus contemplation, mais utilisation, une nouvelle attitude de l'homme devant la Nature : il cesse de la regarder comme un enfant regarde sa mère, prend modèle sur elle; il veut la conquérir, s'en rendre maître et possesseur. » (Lenoble 1969 : 310-312).

fallait déjà être convaincu que l'on ne peut connaître que ce que l'on a fait, car cette conviction signifiait que l'on peut s'informer des choses que l'homme n'a point faites en se représentant et en imitant le processus qui les ont amenées à l'existence. [...] L'expérimentation répète les processus naturels comme si l'homme s'apprêtait à faire les objets de la nature, [...] le savant aborda la nature du point de vue de Celui qui l'a créé. »

⁴¹(Arendt 1983 [1958] : 369-370). Et en effet, afin de mettre une certitude à l'abri du doute universel, la méthode cartésienne – qui constituera le modèle de la scientificité à venir – reprendra à son propre compte la conclusion la plus évidente qui pouvait être tirée des progrès de la science physique : si l'on ne peut connaître la vérité comme une chose donnée et révélée, l'homme du moins peut connaître ce qu'il est en mesure de contrôler empiriquement. C'est sur cette conviction, plutôt que sur le « doute » à laquelle elle répond, que se fonde, depuis les débuts de la modernité, la cadence toujours accélérée des découvertes scientifiques. Ici, ce n'est donc pas tant ce qu'il a pu produire historiquement, que ce qu'il a pu reproduire « naturellement », que l'esprit humain est en mesure de connaître; et ceci dans la mesure de la convergence scientifique des lois de l'entendement et de la nature. « Son idéal suprême, toujours d'après Arendt, doit être par conséquent la connaissance mathématique telle que l'entend l'époque moderne, c'est-à-dire la connaissance non point de formes idéales données en dehors de l'esprit, mais de formes produites par un esprit qui, dans ce cas particulier, n'a même plus besoin que les sens soient stimulés – ou plutôt irrités – par des objets autres que soi. » (Ibid : 355).

En fin de compte, puisque c'est uniquement le réel soumis à l'expérimentation – c'est-à-dire à une « virtualisation méthodologique » – qui peut être considéré comme réel, c'est donc de ce fait l'ensemble objectif de la réalité, à partir duquel la connaissance se voyait fondée subjectivement, qui va progressivement se réduire non plus seulement à une projection subjective de l'esprit, mais à une construction arbitraire issue de la réification de ce dernier. Et tout le reste, c'est-à-dire tout ce qui continue à subsister en dehors de cette puissance expérimentale, se voit conséquemment réduit au monde des apparences qui devient rapidement celui de l'idéologie. L'objectif de la science n'étant plus alors de connaître théoriquement *ce qui est* afin de pouvoir s'y ajuster pratiquement, mais, « à terme », c'est-à-

⁴¹ Dans cette optique, sachant que cette connaissance de la nature va s'attribuer le monopole de la scientificité, les sciences de l'homme et de la société vont devoir à leur tour s'ajuster à cette version réifiée du *verum factum* que constitue la démarche expérimentale. La question qui sous-tend l'ensemble de notre travail pourrait être alors la suivante : *Les sciences sociales peuvent-elles produire la société?*

dire à l'heure de la « techno-science », de l'atteindre directement pour en bénéficier ou pour s'en libérer.

Enfin, et c'est cela qui nous importe le plus, c'est surtout face à la puissance de ce « progrès » que la *qualité du questionnement* « épistémologique », qui participait encore au départ de la *raison philosophique* dans la mesure où il envisageait sa propre portée « ontologique » comme sa condition et sa finalité première, va réfuter cette interdépendance primordiale et se subordonner dès lors inévitablement à l'*efficience expérimentale* – où à la « méthodologistique » – fixée sur la seule *quantité des réponses* et des résultats.

L'apport le plus fondamental de la « science moderne », c'est donc dans l'ensemble la réduction paradoxale de la synthèse aristotélicienne conciliant la double portée *subjective* et *objective* du principe de la *causalité* permettant d'expliquer la « nature du monde ». Une réduction qui s'opérera au dépend de la portée subjective ou *transcendante* du principe en question et de sa visée « spirituelle » plus spécifiquement « finale » et « formelle », et au profit de sa portée objective ou « immanente » relative à la « matérialité » et à l'« efficience ». Une réduction par ailleurs paradoxale, parce que, depuis Saint Thomas d'Aquin en passant par Descartes jusqu'à Kant, la majorité des penseurs responsables du développement épistémologique de la science moderne ont toujours continué à soutenir l'origine divine et subjective de toute connaissance, y compris et surtout scientifique. De ce point de vue, l'opposition de la « science moderne » au mode de connaissance traditionnel – en l'occurrence philosophique – se manifestera plus précisément sur le plan de la remise en cause épistémologique du cadre d'interprétation en vigueur du fondement subjectif de la connaissance rationnelle et du rapport que celle-ci doit entretenir avec lui. Tout en maintenant le refus de réduire la connaissance au domaine de la « pure expérience », c'est finalement Emmanuel Kant qui, à la suite de Descartes, systématisera de la manière la plus solide la nouvelle manière d'envisager cette question de l'origine subjective de la connaissance, sur la base de ce qu'il nommera le sujet « transcendantal » de la connaissance scientifique.

I.1.2.c) Épistémologie et science moderne

Nous avons vu au commencement de ce chapitre comment la *raison philosophique*, au travers du déploiement du *logos*, avait distinguer la *logique* du *symbolique* afin de renforcer leur cohérence d'ensemble. La *science moderne*, à la différence de celle-ci, se concentrera essentiellement sur la *logique* en cherchant ainsi à expliquer, non plus la plénitude

symbolique du réel – à partir de ses diverses ramifications cognitives, normatives et expressives, intimement liées au service de l'effectivité de sa propre réalisation d'ensemble – mais le réel en tant qu'il serait le réel parce qu'il serait précisément le plus immédiatement explicable. Cette détermination du réel, nous le savons tous aujourd'hui, c'est la « réalité physique » ou plus largement « naturelle », c'est-à-dire la plus extérieure, la plus objectivement expérimentable : cette « réalité naturelle » qui, paradoxalement, jusque à l'avènement de la science moderne, fût essentiellement considérée en tant que « cosmos », comme la réalité qui se rapprocherait le plus directement du fondement des choses ou du mystère de la création, de la transcendance en tant que telle; à savoir la réalité la plus profondément inaccessible à la raison humaine.

Ainsi, aujourd'hui, la science moderne doit forcément nous apparaître comme le symbole de cette prétention humaine à s'élever à la place de Dieu au travers d'une négation radicale de toute transcendance, qui nous ramène alors bien sûr à l'idée d'une certaine réalisation du « mythe prométhéen », d'une connaissance qui s'établirait par et pour l'existence humaine⁴². Nous allons voir pourtant que l'inverse est tout aussi vrai, que le développement de la science moderne révèle en fait plus précisément le refus, tout au moins théorique, de l'appartenance de la connaissance à l'existence. De ce second point de vue, et c'est ce que nous allons essayer de démontrer à présent, c'est en effet la dynamique même de l'épistémologie qui révèle le plus directement la problématique en question. Et cela, non seulement en tant qu'elle s'établira sur la base de son « autonomie scientifique » à l'égard de l'ontologie, mais également et surtout en tant qu'elle prétendra marquer une primauté à son égard en ce sens que la connaissance qu'elle prétend garantir suppose que son objet n'est plus celui que l'ontologie s'attribue de manière spontanée, mais un objet qu'elle va construire elle-même en fonction des possibilités de sa propre connaissance. Et en effet, lorsque nous avons montré ci-dessus que l'esprit ne peut connaître qu'un monde qui lui appartient et dont il est potentiellement le maître, nous étions déjà en train d'expliciter le principe de base de la théorie de la connaissance scientifique⁴³. C'est à partir de cette suprématie – idéaliste – de

⁴² Et si cette négation de toute transcendance, plus exactement saisie comme une sorte d'« immanéntisation de ce qui nous dépasse », ne peut pas ne pas être rapprochée de ce que Freitag qualifie aujourd'hui de « transcendantalisation de l'état de fait », nous devons également souligner, à propos de la réalisation du « mythe » en question, que c'est justement au nom de sa toute puissance logique que la science va récupérer le symbolique en le privant de toute prétention sémantique à « faire du sens », c'est-à-dire encore imprégnée d'une portée « mythique », par l'intermédiaire de laquelle, encore au travers de la philosophie, il garantissait une (ou des) raison(s) concrète(s) et cohérente(s) à l'existence.

⁴³ Ce principe se révèle parfaitement derrière la « rupture épistémologique » mise au point par Gaston Bachelard et aussi bien reprise par Louis Althusser que par Pierre Bourdieu. A chaque fois, l'esprit ne peut connaître le monde dans sa vérité que dans la mesure où il s'en extrait afin de se l'approprier

l'esprit qu'il faut envisager le remplacement, opéré par la science moderne, de ce qui est donné au travers de la sensibilité par un système d'équations formelles où toutes les rapports réels se dissolvent en relations logiques entre des symboles artificiels. Plus simplement, c'est à partir de cette primauté de l'esprit scientifique qu'il faut comprendre la subordination épistémologique du symbolique au service de la logique, qui se substitue ainsi au déploiement philosophique de la logique au profit du symbolique. Et nous l'avons vu également, c'est en effet grâce à cette subordination du symbolique à la logique que la science moderne va être en mesure de produire elle-même les phénomènes et les objets qu'elle veut observer et expliquer. Telle sera en tout cas la tâche essentielle de l'« épistémologie positive », c'est-à-dire de cette épistémologie qui envisagera son propre développement comme allant directement à l'encontre de l'ontologie, et face à laquelle l'existence réelle ne peut que rester paradoxalement en dehors de la connaissance vraie.

Finalement, lorsque nous parlons de « l'épistémologie positive », nous voulons surtout signifier ce soutien mutuel et paradoxale inscrit entre les deux grandes exigences de toute connaissance scientifique, à savoir d'une part la nécessité de garantir à partir d'elle-même ses propres conditions de possibilité, c'est-à-dire de déterminer à partir d'elle-même la réalité qu'elle prétend mettre à jour, et, d'autre part, de ne reconnaître en même temps pour « réel » que ce qui s'offre à elle par l'intermédiaire de l'expérience sensible, à savoir ce qui existe de manière naturelle en obéissant à des lois nécessaires et universelles. Plus simplement, nous voulons donc signifier cette réduction de la connaissance à la connaissance scientifique dont la conséquence la plus immédiate est le rejet de la philosophie pour laquelle est d'abord connaissable la réalité humaine en tant que telle, de telle manière que ce n'est pas tant la connaissance qui doit produire – ou détruire – l'existence, que l'existence qui crée la connaissance.

Il n'y a heureusement pas que l'épistémologie positive, il y a aussi simplement et avant elle l'épistémologie en tant que telle, de la même manière que la *théorie de la connaissance* précède la *théorie scientifique de la connaissance scientifique*. Mais c'est cette dernière qui nous intéresse ici tout particulièrement, et c'est donc sur elle que nous allons nous concentrer, en la rapportant principalement aux deux œuvres majeures de René Descartes et

scientifiquement. Libre à lui ensuite de le « (re)construire » comme il l'entend, quitte à ce qu'y deviennent étrangers tous ceux qui – prisonniers de la spontanéité idéologique et infantile du sens commun – n'auraient pas été initiés à la « méthodologie » ou auraient refuser d'ingurgiter la potion magique de l'« objectivation scientifique ».

d'Emmanuel Kant qui vécurent respectivement au XVII^e et XVIII^e siècles⁴⁴. Sa tâche première fut effectivement de fonder la « certitude » du sujet de la connaissance envers lui-même – du *Je pense* – sans laquelle il ne peut être question d'aucune « connaissance » au sens fort du terme. Cette nécessité primordiale, c'est essentiellement Descartes qui est parvenu à la systématiser sur la base de son *cogito ergo sum* : « Je pense donc je suis ». Celui-ci signifie que le « doute », qui m'amène à penser que « je pense », fonde en moi la « certitude » que cette pensée « est » ce que « je suis », c'est-à-dire « ma » pensée, et que je peux donc en user avec la certitude de son existence. Et ce point de départ de l'épistémologie, nous l'avons vu avec Galilée qui, au travers du principe de « l'inertie », prétendait découvrir les lois naturelles – et plus précisément la loi du mouvement physique – sur la base des lois mathématiques qui résident dans l'esprit du savant, c'est également celui de la science moderne en tant que telle. A l'encontre de l'empirisme de l'École et de la scholastique, il s'agit effectivement pour Galilée comme pour Descartes de réactualiser la primauté de la logique (mathématique) dans l'ordre de la connaissance; de réaffirmer avec Platon la priorité de la quête de certitude de la *raison* envers elle-même sur sa capacité à saisir avec certitude le réel tel qu'il se donne à elle, celle-là étant la condition de celle-ci. Mais alors que depuis les débuts de la philosophie, cette assurance de la *raison* à son propre égard avait toujours été essentiellement garantie par l'évidence du lien a priori unissant l'esprit humain à sa propre origine divine, elle devient avec la science moderne, sous une forme réactive, la négation de son appartenance à autre chose qu'à l'essence abstraite et universelle manifestant de manière purement immanente l'ordre transcendant du divin, c'est-à-dire la négation de son appartenance à autre chose qu'à elle-même. La Raison (moderne) ne peut ainsi être chez elle, et donc user d'elle-même avec certitude, qu'à condition de s'extraire du monde (aussi bien naturel qu'historique), de se prémunir d'un rapport d'extériorité à l'égard de sa propre extériorité, c'est-à-dire à l'égard de ce qui l'enracine de manière singulière et concrète dans ce qui existe. Plus simplement, la connaissance rationnelle ne peut s'envisager que de manière exclusive, à l'encontre de l'existence; cette exclusivité étant également celle du moment « théorique » dont elle relève à l'encontre de la « pratique » caractérisant l'existence humaine⁴⁵.

⁴⁴ De manière générale, nous pouvons préciser à ce titre que l'association courante du développement des « Lumières » à celui du « rationalisme » prend justement sa source dans celui de l'épistémologie scientifique.

⁴⁵ Et en effet, comme nous le rappelle Freitag (dans son texte *L'abîme de la liberté*, à paraître prochainement au Seuil), le sujet cartésien n'a, en dehors de Dieu qui l'a créé en parallèle avec le monde, aucun arbre généalogique, ni dans la nature, ni dans la société. Il est immédiatement et totalement universel, et c'est là la seule source de sa liberté – ainsi entendue comme la négation de toute détermination et de tout partage de sa propre expérience concrète du monde avec d'autres – qui s'exprime effectivement en retour d'abord et avant tout dans le seul moment du doute. Et c'est ainsi

Dans cette optique, ce n'est plus tant alors la légitimité du mythe qui va se voir attaquée que celle de la théologie. Si Dieu reste encore le détenteur de notre esprit, il faut pour autant l'isoler du domaine d'investigation de la connaissance rationnelle, limiter sa présence à la sphère de la croyance religieuse et de la foi. C'est à cette seule condition que pourra s'établir le nouveau règne de la science moderne qui, répétons-le, est indissociable non plus tant d'une portée politique en vue d'établir et garantir des lois (*nomos*) au service de la justice (*diké*), mais d'une visée tendanciellement plus expérimentale en vue de se rendre maître des lois universelles et nécessaires régissant la nature dans son ensemble⁴⁶. Et à ce titre, dans la mesure où elle s'est malgré tout attachée à conserver un certain équilibre entre la connaissance rationnelle et sa propre origine divine qui, chez Kant, continuera également à se manifester d'une manière plus implicite sur la base du fondement « transcendantal » de toute connaissance rationnelle, l'œuvre de Descartes constitue surtout une sorte de transition. Cet équilibre, inscrit entre l'infinitude de notre volonté résultant de la présence de dieu et la finitude de notre entendement issue de sa distance, c'est peut-être alors au travers de la place que Descartes accorde à la morale qu'il se manifeste le plus clairement :

Ainsi, toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entend la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. (cité par Bastide 1958 : 118).

La morale est ainsi, pour l'auteur, l'art total qu'une science totale permettrait à l'homme total. Elle reste le fondement et l'objectif de la connaissance, et non pas encore la limite au-delà de laquelle, comme chez Kant, la connaissance rationnelle ne peut que se perdre en la perdant avec elle. Chez Descartes, le divorce de la connaissance et de l'existence est loin d'être effectif. C'est chez Kant qu'il nous semble s'actualiser pour la première fois de la manière la plus radicale, et c'est donc sur son œuvre que nous allons à présent nous pencher plus sérieusement, en commençant par préciser un point fondamental : en s'amorçant au nom de la scientificité de la connaissance, ce divorce s'est en fait plus profondément opéré au nom de la liberté de l'existence. La dualité de la raison inscrite entre elle-même et sa correspondance pratique, entre son caractère apodictique et la volonté qui l'anime, répond

l'âme humaine qui, finalement, doit à la fois se soumettre à la nécessité intérieure de la raison qui la domine et à celle, extérieure, du déterminisme qui régit l'altérité radicale du monde physique.

⁴⁶ De manière très générale, on passe ainsi d'une représentation plus traditionnelle, où c'est l'ordre naturel et universel (le *cosmos*) qui détermine la vérité de l'ordre humain (le *cosmion*) qui s'attache en retour à obéir à cet ordre universel au travers de l'interprétation vraisemblable qu'il s'en donne, à une nouvelle représentation pour laquelle c'est le *cosmion* qui détermine la vérité du *cosmos* avec certitude en vue de s'en rendre maître.

d'abord et avant tout au besoin de sauvegarder l'intégrité de cette dernière et de la pratique humaine en générale. En définissant les conditions de possibilités de toute connaissance scientifique, Kant s'attache surtout à circonscrire le domaine sur lequel elle ne peut élever aucune prétention, c'est-à-dire à sauver l'espace métaphysique de la liberté dans l'univers soumis au déterminisme universel de la nature physique. Comme l'exprime clairement Gadamer, Kant « a reconnu les frontières de la raison pure, démontré la limitation de celle-ci à l'expérience possible, et en même temps justifié ainsi l'autonomie de la raison pratique. » (Gadamer 2003 [1989] : 116). La critique de la raison pratique répond ainsi à la critique de la raison pure, non pour se mettre sous sa dépendance, mais pour affirmer son irréductibilité. Autrement dit, chez Kant, la « pratique » a donc préséance sur la théorie, au sens où c'est elle qui en fonde la possibilité dans la mesure où le sujet de la connaissance théorique doit être un sujet libre, qui ne se fonde pas dans le déterminisme de la nature mais qui le surplombe⁴⁷.

Encouragé par la physique newtonienne de la « gravitation », qui a définitivement prouvé avec « exactitude » – partant des découvertes galiléennes – l'adéquation de nos procédés déductifs (mathématiques) à l'expérience physique ou, inversement, l'adéquation de l'ordre universel de la nature à l'entendement universel de l'esprit, Kant va tenter d'en produire la synthèse qui constituera ainsi l'acte de naissance de l'épistémologie en tant que telle, de la théorie de la connaissance en tant que discipline scientifique autonome. S'érigeant ainsi sur la base théorique de l'identité universelle (ou naturelle) de la vérité rationnelle et de la nécessité empirique, de l'évidence a priori et du constat a posteriori, la théorie de la connaissance scientifique correspond alors implicitement à une prise de position à l'encontre du rejet « empiriste » des idées générales, aussi bien porté par l'œuvre de Hume que par celle de Locke⁴⁸. Mais cette prise de position n'en constitue pas moins pour autant un pas de plus

⁴⁷ Mais le problème est alors assez similaire à celui que nous dénonçons chez Descartes : Kant soumet la pratique humaine à une abstraction aliénante en tant qu'il la déduit d'un concept de liberté d'origine théologique, comme si cette dernière était tombée du ciel, vierge de tout rapport à la nature et à l'histoire. L'auteur veut ainsi préserver sur le plan pratique ce à l'encontre de quoi il se dresse sur le plan théorique, et c'est de cette manière qu'il ne peut en fin de compte admettre aucune cohérence réelle entre les deux, qu'il va donc en arriver à devoir exiger leur détachement radical de manière à éviter leur autodissolution réciproque. La « coïncidence des opposés » s'effondre dans le marasme dialectique des apparences ; la liberté pratique et la nécessité théorique ne peuvent prétendre à l'effectivité qu'au dépend l'une de l'autre.

⁴⁸ Locke pensait en effet que les idées générales « sont des inventions et des créatures de l'entendement, faites par lui pour son propre usage; elles ne désignent que des signes [...]. Quand nous quittons le détail des choses, les universaux qui restent sont seulement les créations que nous avons forgées. » (cité par Cassirer 1972 [1929] : 67-68). La vérité, en tant que domaine de la nécessité, n'est pas ici rapportée à l'universalité comme le fera Kant, mais à l'empirie, à la sensibilité toujours particulière. Et en effet, pour Hume, les idées générales sont abstraites du particulier, elles représentent le particulier et lui seul. Et si Kant partira donc effectivement de la thèse empiriste – toute connaissance commence et s'achève

en vue d'asseoir plus solidement l'identification idéologique moderne de la connaissance à la connaissance scientifique – face à laquelle c'est donc la métaphysique et l'ontologie, symbolisant la dépendance arriérée de la connaissance rationnelle envers son fondement transcendant ou religieux, qui apparaissent comme les premières ennemies du progrès de la connaissance scientifique. Kant est profondément croyant, mais le temps est venu de ne plus mélanger les serviettes et les torchons:

La raison humaine a ce destin particulier, dans un genre de ses connaissances, qu'elle se trouve accablée par des questions qu'elle ne peut écarter – car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même –, mais auxquelles elle ne peut pas non plus apporter de réponse – car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine. (Kant 2001 : 63)

Le temps est venu de garantir la grandeur de l'être humain à partir de lui-même, de fonder la logique en ne se rapportant qu'à la logique, de découvrir de manière rationnelle les conditions de possibilité permettant à un objet de répondre à son propre concept, de dévoiler la nécessité objective inhérente à la *raison pure* qui, nous allons le voir, ne peut alors se définir que de manière *a priori*⁴⁹.

Pour devenir à elle-même son propre élève, la « Raison » doit tout d'abord commencer par prendre acte de son fondement « transcendantal » en tant qu'il constitue l'« A priori » de ses a priori, au sens où il se trouve au-delà de la sphère empirique de l'expérience⁵⁰. Mais pour réellement atteindre l'objectif en question, cette « Raison » doit

avec l'expérience qui constitue la matière des concepts rationnels –, c'est alors pour démontrer que les empiristes n'ont pas prouvé que l'expérience fournit aussi les moyens et la manière en vertu desquels cette matière empirique est organisée. Ainsi, en parvenant à établir que ces principes d'organisation sont propres à l'esprit humain et qu'ils ne résultent pas de l'expérience, l'autonomie et la liberté de la raison seront sauvées.

⁴⁹ Relevons ici que Kant, en ce sens fidèle à la dynamique inaugurée par Descartes appréhendant le moment rationnel à l'encontre de toute effectivité existentielle si ce n'est pour le situer comme son aboutissement, en affirmant que la connaissance objective ne peut que ressortir de l'utilisation a priori de la raison, retire implicitement toute valeur cognitive au dialogue et au principe dialectique de l'objectivité intersubjective.

⁵⁰ A l'encontre de l'empirisme radical, l'œuvre de Kant vise en effet à prouver que l'esprit humain possède des formes universelles a priori qui permettent d'organiser la multiplicité des données sensibles : « Les formes de l'intuition (espace et temps) et les formes de l'« entendement » (catégories), nous dit Cassirer, sont les universaux par lesquels l'esprit ordonne le divers sensible en continuum de l'expérience. [...] L'expérience offre un ordre universel et nécessaire, grâce précisément à l'activité a priori de l'esprit humain, lequel perçoit choses et événements dans la forme de l'espace et du temps, et les comprend selon les catégories d'unité, de réalité, de substantialité, de causalité [...]. En tant qu'ordre universel et nécessaire, le monde des objets est donc un produit du sujet – non pas d'un sujet particulier, mais des actes d'intuition et d'entendement communs à tous les individus et représentant les conditions de toute expérience. » (Cassirer Ibid : 70). Et c'est donc en fin de compte cette structure commune des esprits qui constitue cette « conscience transcendante » en tant qu'elle est plus précisément unifiée dans l'« aperception transcendante », c'est-à-dire dans l'aboutissement des opérations universelles de synthèse a priori, qui rapporte toute expérience au sujet pensant, et donc par l'intermédiaire duquel l'expérience devient la mienne.

ensuite cesser de considérer ce fondement « transcendantal » comme une réalité active, pour ne plus l'envisager que comme être-là immédiat et passif, comme un simple réceptacle – forme pure, vide, des opérations cognitives – ne possédant aucune force de détermination à l'égard de l'entendement qui, dans cette optique, constitue pour sa part la propriété « immanente » de cette *raison pure*, l'essentiel de toute rationalité humaine. Et ayant ainsi débarrassée la *raison* de toutes préoccupations métaphysiques, Kant postule alors que si ce sont les « jugements analytiques a priori » qui rendent effectivement possible la connaissance, ce n'est pourtant pas eux qui participent de son accroissement – alors même qu'ils étaient considérés jusque-là, en particulier par l'empirisme anglo-saxon, comme les seuls à répondre au modèle logico-mathématique de la pure déduction – puisque ce sont bien plutôt les « jugements synthétiques a priori » qui sont les réels vecteurs du progrès de la connaissance scientifique.

Ce caractère « synthétique » des jugements, c'est alors de l'« intuition » qu'il provient, en tant qu'elle se rapporte non pas à ce qui la dépasse, c'est-à-dire à son fondement « transcendantal », mais à la réalité empirique au sein de laquelle elle puise son effectivité. Dans les *Prolegomènes*, Kant affirme en effet que l'intuition pure correspond à la sensibilité pure – au sens de ses conditions formelles fondamentales que constituent le temps et l'espace. Mais c'est justement là qu'intervient l'essentiel du problème : selon cette sensibilité qui est à l'origine de toute connaissance objective, les objets constituant la réalité ne peuvent être saisis autrement que comme des « phénomènes », c'est-à-dire non pas dans ce qu'ils sont « en eux-mêmes », mais dans ce qu'ils sont « pour nous » : « tout ce qui peut être donné à nos sens (au sens externe dans l'espace, au sens interne dans le temps) n'est intuitionné par nous que comme il nous apparaît, et non comme il est en lui-même. » (Kant 1993 : 48). En tant que représentations issues de notre sensibilité, pourquoi et comment les phénomènes se rapportent-ils alors à notre intuition ? Parce que, pour l'auteur, « tout ce qui doit nous être donné comme objet doit nous être donné dans l'intuition », même si c'est donc la sensibilité qui la détermine et non pas l'entendement qui ne fait que réfléchir les représentations qu'elle lui fournit. Parler de l'intuition chez Kant, c'est donc parler de l'intuition sensible, c'est parler de la sensibilité : « des choses nous sont données comme objets de nos sens et existant hors de nous ; mais nous ne sommes informés que de leurs apparitions, c'est-à-dire des représentations qu'elles produisent en nous en affectant nos sens. » (Ibid : 52-53). De ce point de vue, toutes les propriétés qui constituent l'intuition d'un objet appartiennent à son phénomène – pour autant que l'objet, contrairement à ce que postule implicitement l'idéalisme traditionnel, subsistant en soi comme pure noumène, n'en perd pas son existence effective. Prétendant ainsi au départ dépasser le dualisme stérile du rationalisme et de l'empirisme en rapportant le

fondement de sa théorisation de la connaissance à l'intuition (également entendue comme imagination), Kant fixe à nouveau cette dualité en ramenant finalement cette intuition au statut de « bouche trou » pour combler le vide qui sépare le « donné » empirique vis-à-vis de l'« activité » rationnelle de synthèse de l'entendement. Une « activité » qui est ainsi paradoxalement située en position de « passivité » au regard de sa détermination unilatérale par ce donné empirique – dont le caractère « insaisissable » (de ce qu'il est en lui-même) constitue le seul garant d'un « idéalisme critique » qui, tout en se distinguant de l'idéalisme traditionnel, ne sombre pas non plus dans l'empirisme traditionnel. « La métaphysique dogmatique, affirmera l'auteur, a vainement prétendu atteindre à la connaissance des choses en soi, et c'est précisément le résultat de la critique que de montrer qu'il n'y a pour nous de connaissance théorique proprement dite que dans les limites de l'expérience. » (Kant 1993 : 46). L'idéalisme transcendantal, en fin de compte, se distingue donc des idéalismes antérieurs (principalement sceptiques) grâce à son recours à un empirisme dont le caractère tout autant dogmatique que relativiste nous permet de mieux comprendre l'importance accordée par Kant à l'intuition sans jamais qu'il parvienne à lui attribuer un rôle fondateur ou simplement défini à partir de ce qu'elle est pour elle-même⁵¹ : « L'analyse de la conscience perceptive, affirme Kant, sert seulement de préliminaire en même temps que de pendant corollaire à la question proprement décisive, celle des présupposés et des principes sur lesquels repose l'expérience comme science. » (cité par Cassirer 1972 [1929]: 23).

Ces « jugements synthétiques a priori », qui permettent d'accroître la connaissance en s'actualisant au travers de l'entendement sous la forme de concepts (scientifiques), c'est donc d'abord la sensibilité qui, alors recouverte de la forme de l'intuition, constitue leur foyer : soit en tant qu'elle se systématise de manière purement autoréférentielle (les mathématiques et la logique), soit en tant qu'elle rend possible l'expérience (physique). Dès lors, c'est à partir des conditions de possibilité de ces deux connaissances pures a priori – la mathématique pure et la science pure de la nature – que doivent être dérivées les possibilités de toutes les autres sciences. Nous voilà ainsi confrontés à un élargissement du règne scientifique qui, de fait, pour autant qu'il relève effectivement des catégories de l'entendement – ou du *cogito* – qui relient le divers de l'intuition sensible pour donner lieu à une conscience et rendre possible l'expérience, puise sa condition de possibilité primordiale dans l'intuition sensible qui fournit

⁵¹ Cette situation, nous pensons la retrouver, sous une forme radicalisée, dans le cadre du « positivisme logique », non plus par rapport à l'intuition vis-à-vis de l'entendement et de la sensibilité, mais par rapport au langage vis-à-vis cette fois de la théorie et de la pratique. En effet, au lieu d'être envisagé comme l'origine du déploiement dialectique conjoint de ces dernières, le langage est défini, de la même manière purement formelle, comme leur point de rencontre immédiat et positif qu'il suffirait donc en

la substance de l'expérience à partir de laquelle ces catégories pourront en fin de compte produire formellement les concepts permettant de faire avancer la connaissance :

Qu'espace et temps ne soient que des formes de l'intuition sensible, donc uniquement des conditions de l'existence des choses en tant que phénomènes, que nous ne possédions en outre pas de concepts de l'entendement (donc, aucun élément) pour parvenir à la connaissance des choses, si ce n'est dans la mesure où une intuition correspondant à ces concepts peut être donnée, que, par conséquent, nous ne puissions acquérir la connaissance d'aucun objet comme chose en soi, mais seulement en tant qu'il est objet d'intuition sensible, c'est-à-dire en tant que phénomène, c'est là ce qui est démontré dans la partie analytique de la Critique; assurément s'ensuit-il, de fait, la restriction de toute la connaissance spéculative seulement possible de la raison à de simples objets de l'*expérience*. (Kant 2001 : 82).

En fin de compte, contrairement à ce que postule la compréhension la plus courante de l'idéalisme, si c'est bel et bien le sujet qui est à l'origine de la conscience de l'objet, c'est celui-ci qui constitue – en tout cas pour Kant dans l'ordre de la connaissance scientifique – l'ultime principe de réalité. Le domaine de la science reste donc encore celui de l'esprit, mais seulement dans la mesure où il se rapporte à la nature ou à ce qui, en lui-même, l'identifie à une réalité universelle et nécessaire, purement objective, c'est-à-dire à une réalité naturelle. En tant que conscience de l'universel et de la nécessité, la *Raison pure* constitue ainsi la réalité naturelle de l'homme; ce qui, malgré leur altérité profonde, rattache l'homme à la nature. Par suite, si c'est parce que l'homme est doué de raison, ou plus exactement d'entendement, qu'il peut prendre conscience de la nécessité universelle en parvenant à la connaissance de *ce qui est*, c'est donc à la lumière de cette dernière qu'il doit en retour vouloir *ce qui doit être* – dans la mesure où c'est dans la possibilité d'obéir à la *nécessité de l'être* que la *liberté du devoir être* parvient à son ultime aboutissement. Pour autant qu'elle la transcende au départ de la même manière que la liberté transcende la nature, la « raison pratique » fonde son ultime justification sur la base de la « raison pure ». Le *devenir de l'humain*, c'est-à-dire l'orientation subjective de la liberté d'agir et de ses principes moraux, ne doit donc point être tiré de sa propre expérience historique accumulée, laquelle ne fournit comme telle que des déterminations contingentes, mais du concept objectif de l'*être immuable* en tant qu'il est porteur de toute universalité et de toute nécessité⁵². Après s'être détachée de l'*existence* au

retour de « scientficiser » afin de les confondre au sein d'une seule et même réalité strictement opérationnelle.

⁵² Chez Kant, en effet, c'est uniquement parce qu'elle est capable de reconnaître l'*ordre universel de la nécessité naturelle* qu'elle manifeste elle-même, que la *raison pure* acquiert son « autonomie » et donc le pouvoir de s'imposer à la *raison pratique* de la *liberté* humaine. Une *raison pratique* qui, en retour, est dès lors en mesure de renforcer scientifiquement sa foi religieuse envers les commandements divins en se soumettant directement à cette « autonomie » de la *raison pure* manifestant pour sa part de manière plus immédiate – parce que plus formelle – l'autorité (divine) de la nécessité universelle. Mais ainsi, au lieu d'envisager la *liberté subjective* et la *nécessité objective* comme étant les deux aspects

nom du rapport d'extériorité qu'entretient l'*être immuable* à l'égard du *devenir de l'humain*, en garantissant alors par ce biais l'autonomie existentielle de ce dernier, la *connaissance* (scientifique), à partir du moment où elle envisage la possibilité de s'y rapporter malgré tout, ne peut finalement éviter de soumettre l'*existence* en question, ainsi que la *liberté contingente* qui l'anime, à son ordre propre qui est celui de la *nécessité universelle*.

C'est cette réduction générale de la connaissance scientifique au domaine de la nécessité naturelle et de son universalité qui symbolise à nos yeux l'avènement du caractère positif de l'épistémologie. Plus largement, cette réduction correspond à la radicalisation de l'utopie des lumières, à l'hégémonisme croissant de l'humanisme scientiste dont le projet consiste ainsi à réduire la réalité spirituelle de l'homme à une réalité naturelle en vue de pouvoir en faire la science et, finalement, la régler selon la coïncidence de la nécessité logique (ou déductive) et de la validité empirique. Pour cette épistémologie, la certitude ne peut provenir que du caractère universel et nécessaire de l'objet, en tant qu'il s'infiltré dans la conscience du sujet de la connaissance par l'intermédiaire de l'expérience – rendue possible par l'intuition sensible qui relève justement de la réalité objective en question. À l'encontre de la spéculation qui attribue une certaine autonomie à l'intuition ou à l'imagination en reconnaissant une réalité concrète à l'existence du sujet issue de son rapport dialectique envers son objet, la certitude ne peut au contraire provenir ici que du monde envisagé comme entité « extérieure », uniquement saisissable grâce à l'expérience contrôlée qui devient « logiquement » l'origine et la fin de toute réflexion. Finalement, n'est certaine – et donc vraie – qu'une connaissance issue d'un sujet certain de lui-même et, en ce sens, qui n'a d'autres choix que celui de se réduire à l'objectivité qui l'habite, c'est-à-dire à la seule activité de son entendement; pour le reste, confronté à sa liberté originelle, c'est-à-dire divine, il ne peut

primordiaux de la réalité en tant qu'elle se constitue (aussi bien théoriquement que pratiquement) au travers du rapport qui les fonde respectivement, Kant réduit cette *nécessité* à la « théorie » et cette *liberté* à la « pratique » – à une pratique qui, pour s'assumer comme telle, c'est-à-dire pour assumer la *liberté contingente* qui la fonde, doit se plier dogmatiquement, par la force de la foi, à la *nécessité universelle* établie par la théorie scientifique – comme si la liberté du sujet n'était pas également constitutive de l'idée théorique, et la nécessité de l'objet à l'origine de l'expérience pratique. C'est de ce point de vue qu'il faut comprendre non seulement pourquoi, chez Kant, c'est donc parce que la raison accueille en son sein la loi naturelle qu'elle est en mesure de créer la loi humaine à laquelle la volonté doit se soumettre, mais également, en bout de course, le « paradoxe » selon lequel c'est l'intériorité spirituelle qui dicte son ordre à l'extériorité naturelle, alors même que c'est cette dernière qui se voit érigée au fondement de la première, au fondement de l'entendement qui constitue la spécificité de l'esprit humain. Et cette réunion paradoxale de l'esprit et de la nature qui constitue le point de rencontre de la subjectivité et de l'objectivité, c'est donc cela que Kant envisage comme le fondement « transcendantal » de toute connaissance; cela même que Descartes comprenait encore comme « réalité divine » (ou comme « transcendance ») qui, face à l'épistémologie positive, deviendra ainsi en bout de course la « réalité nouménale », le « monde en soi », c'est-à-dire la limite au-delà de laquelle disparaît l'immanence objective de la connaissance scientifique et, plus largement, toute connaissance en tant que telle.

qu'avoir la foi et donc obéir. Le progrès, celui de la science évidemment, ne peut donc passer que par la soumission ou la réduction de la *liberté subjective de l'existence* (humaine) à la *nécessité objective de la connaissance* (scientifique) qui, par définition, lui est fondamentalement étrangère. C'est en tout cas en ce sens que certains affirmeront par la suite que le monde objectif, originairement le produit de la connaissance et du travail humain, fini par être indépendant de l'homme et tomber sous l'empire de forces et de lois incontrôlées, dans lesquelles l'homme ne se reconnaît plus lui-même, et qui se trouvent donc être par suite à l'origine de son « aliénation ».

Deux conséquences majeures découlent de ce qui vient d'être explicité. La première, c'est le renversement du principe du *verum factum* : la réalité que nous connaissons le plus immédiatement n'est plus celle que nous faisons nous-mêmes et dont nous sommes donc responsables, à savoir la réalité historique concrète, mais la réalité naturelle en tant que s'y rattache le fonctionnement abstrait et purement formel des lois scientifiques universelles et nécessaire de l'entendement auxquelles nous ne pouvons que nous soumettre. Avec la révolution kantienne, nous ne connaissons plus d'abord ce qui est issu de nous, mais, au contraire, à la condition de parvenir à s'en extraire méthodiquement, ce dont nous sommes nous-mêmes issus. Autrement dit, nous ne connaissons plus de la réalité objective ce qui se rapproche le plus directement de notre propre subjectivité, mais ce qui, à l'inverse, en est le plus éloigné; la vérité n'est plus de l'ordre de ce qui, au sein de l'extériorité objective, se rapproche le plus de notre intériorité subjective, mais de ce qui, à partir de cette dernière, correspond immédiatement à la réalité naturelle⁵³. Et ainsi, en fin de compte, l'accès à la connaissance objective ne relève plus d'un renforcement de la subjectivité, mais de son extinction.

La deuxième conséquence en découle directement : si c'est la réalité naturelle que nous connaissons le mieux, mais que finalement nous ne pouvons la connaître qu'au travers des représentations qu'elle nous transmet par l'intermédiaire de nos sens, c'est-à-dire non pas dans sa réalité propre mais dans l'apparence qu'elle recouvre pour nous, nous ne sommes en fin de compte plus sûrs de rien, mise à part de notre propre esprit et de ses opérations purement formelles au travers desquelles se manifeste la réalité phénoménale. Non seulement

⁵³ C'est donc ici la conception de l'appartenance de l'homme à la nature qui se voit bouleversée : notre dimension d'*être naturel* n'est plus envisagée comme celle qui est au fondement de notre *être humain* mais, à l'inverse, comme l'expression du non humain à l'intérieur même de l'humain, et c'est à ce titre que nous pouvons la connaître. L'*humain* ne se rapporte plus à l'*être* dont il provient sur la base de leur intériorité commune (l'« être-humain »), mais sur celle, exclusive, de l'extériorité objective qui les oppose (« nature/culture »).

Kant ne parvient pas à dépasser l'opposition du rationalisme et de l'empirisme puisqu'il rabat toute rationalité sur son propre substrat empirique, mais, qui plus est, il sombre dans le subjectivisme le plus radical en réduisant l'objectivité empirique en question au seul domaine de la représentation subjective – l'« idéalisme critique » apparaissant bien plutôt en fin de compte comme un « empirisme subjectiviste ». Et en effet, la question pour Kant n'est pas tant de savoir « comment est possible le *pouvoir de penser* lui-même? », mais « jusqu'où peuvent connaître, l'entendement et la raison, indépendamment de toute expérience? ». Il faut donc saisir « ce que la raison produit entièrement à partir d'elle-même. » (Ibid : 68-69). Avec la théorie de la connaissance scientifique, nous ne sommes donc finalement plus sûrs de rien; même plus, comme le voulait encore Descartes, de notre propre doute ou questionnement, mais seulement de notre propre certitude. Pour être certaine, la connaissance ne peut se rapporter à rien d'autre qu'à la certitude d'elle-même⁵⁴. Le questionnement et le doute doivent donc finalement être rejetés du domaine de la connaissance – mieux vaut à la limite pas de raison qu'une raison qui ne serait pas certaine, pas de question plutôt que des questions sans réponse :

C'est qu'aussi la raison pure constitue une si parfaite unité que, si le principe en était insuffisant pour résoudre ne serait-ce qu'une seule de toutes les questions qui lui sont proposées par sa propre nature, il n'y aurait plus qu'à le rejeter, parce que, dans ces conditions, on ne pourrait pas d'avantage avoir pleinement confiance qu'il soit à la hauteur d'aucune des autres. (Ibid : 66).

Telle est donc l'aporie originelle de la rationalité moderne (qui, nous le verrons par la suite, sera constitutive de l'aliénation originelle de la sociologie) : alors même qu'elle doit être rejetée si elle ne peut répondre ne serait-ce qu'à « une seule de toutes les questions qui lui sont proposées par sa propre nature », et que, pour ainsi rester fidèle à elle-même, elle est privée de la possibilité de répondre à la question métaphysique du sens de sa propre présence dans la mesure où elle effectivement saisie comme ne pouvant répondre à rien d'autre qu'à la pure connaissance a priori (la mathématique) ou à l'expérience physique (la science pure de la nature), elle doit choisir entre l'acceptation d'être privée de sens ou se renier elle-même⁵⁵.

⁵⁴ En voulant dépasser la métaphysique, la science moderne est ainsi revenue, sous un certain angle, en deçà du projet que cette dernière portait, à savoir celui de connaître la réalité. En ne posant comme certitude que la sienne propre, la science moderne en arrive inexorablement à participer de la production et de la reproduction du réel exclusivement selon sa propre « référencialité » et, en bout de course, à ne pouvoir connaître de la réalité que ce qu'elle en fait.

⁵⁵ Il faut d'ailleurs préciser à ce propos que lorsque Kant affirmera dans ses *Prolégomènes* que « tous les principes synthétiques a priori ne sont rien de plus que les principes de l'expérience possible » (Kant 1993 : 84), il sous-entendait déjà implicitement qu'une fois atteint sa maturité définitive, le progrès de la connaissance scientifique, pour autant qu'il a été au départ rendu possible par la mise en évidence du fondement transcendantal de toute connaissance rationnelle se manifestant au travers des « principes

Nous savons aujourd'hui qu'elle a opté pour la première solution. Dès lors, il ne lui restait d'autre choix que celui qu'assumera effectivement le néo-positivisme : priver le *monde* – saisi sous la forme du langage – du sens que la *raison* s'est refusée à elle-même; comme si le sens allait justement pouvoir être sauvé à la condition de se voir réifié en tant que signification exclusivement logique, comme si la recherche kantienne des conditions de possibilité de nos représentations logiques ne provenait pas d'une quête primordiale de sens⁵⁶.

C'est de ce point de vue qu'il faut comprendre pourquoi, à termes, afin d'effacer l'aporie constitutive de sa propre naissance – relative à sa privation de sens – en refoulant de ce fait sa propre origine, l'épistémologie positive ne pourra s'établir et se renforcer que sur la base du rejet de tout fondement a priori ou transcendant(al) dans l'ordre de la connaissance. En se concentrant sur le « comment » (explicatif) à l'encontre du « pourquoi » (compréhensif), sur l'immédiateté des phénomènes à l'encontre de leur genèse et de leur cause, elle va refouler de cette manière le principe dialectique de l'« aliénation » qui signifie qu'une chose n'existe qu'au travers de son appartenance à autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire en dehors de soi. Son postulat de base, même si elle se refuse justement la possibilité d'un postulat quelconque, pourrait alors être que *tout ce qui est n'est que ce qu'il est* – et rien ne sert de vouloir l'expliquer autrement. Place à « l'objectivité qui se connaît elle-même », place à la toute puissance de la « positivité ».

synthétiques a priori », serait en mesure de s'en remettre exclusivement aux « principes de l'expérience » en question, à ce qui sera par la suite qualifié d'« expérimentation ». Celle-ci permettant en effet d'actualiser d'une pierre deux coups, et la focalisation de la connaissance scientifique sur la réalité naturelle, et le rejet de toutes considérations métaphysiques. Finalement, dans le but de garantir sa propre positivité, l'épistémologie va donc privilégier dans l'ordre de la connaissance scientifique les « jugements synthétiques a posteriori » basés sur l'expérience, en omettant la dépendance de cette dernière envers les « jugements synthétiques a priori » dont elle partait à l'origine.

⁵⁶ Et en effet, chez Kant, la reconnaissance de l'« en-soi » – de la « réalité nouménale » ou, autrement dit, de la « création » comme « raison d'être » de tout existant – en arrière-plan ontologique (« inaccessible » aux facultés proprement humaines) de la réalité objective phénoménale n'est pas un aspect secondaire ou résiduel de sa philosophie épistémologique, il la conditionne encore ontologiquement. Ce n'est effectivement qu'au fur et à mesure de la radicalisation du positionnement positiviste, que s'imposera l'idée que la science possède le monopole de toute forme de connaissance et qu'elle seule, également, a donc accès à la totalité virtuelle de la réalité, qui perdra ainsi toute profondeur ontologique derrière sa surface phénoménale. Et c'est essentiellement à travers cette dynamique que toute autre forme de prétention de connaissance ne sera plus saisie autrement que comme « idéologie » ou illusion de connaissance, simple phantasme subjectif – conjointement à la métamorphose paradoxale de la science en idéologie, c'est-à-dire, d'après M. Freitag, en « discours scientifique positiviste d'auto-justification de la science ». Et d'après ce dernier, en tant qu'elle marque l'apogée de la modernité, cette métamorphose doit alors être distinguée de la mutation opérationnelle (sur laquelle nous reviendrons dans le second chapitre, entre autres au travers de l'analyse de l'œuvre de Thomas S. Kuhn) où c'est la question de l'altérité d'un monde objectif qui sera abolie, en même temps que la possible « cumulativité » de la connaissance qu'il était possible jusque-là d'en avoir.

Après ce détour par la *Critique* kantienne, nous pouvons à présent revenir à l'hypothèse qui nous intéresse le plus directement. L'origine de l'autorité hégémonique des sciences naturelles au sein de l'évolution de la science moderne relève d'abord et avant tout de ce développement conjoint de l'épistémologie positive et de la vérification empirique⁵⁷.

En effet, si la vérification empirique constitue le moyen de garantir la vérité du réel objectif sur la base du caractère tout aussi objectif de la raison humaine ainsi débarrassée de son origine transcendante; et si le « positivisme » signifie au départ cette prétention de pouvoir « sauver les phénomènes », non plus en gardant un espace d'incertitude à l'origine des hypothèses scientifiques, mais en rejetant ces dernières dans le domaine anti-scientifique de la métaphysique; alors il apparaît plausible de les rapprocher l'un de l'autre. Autrement dit, nous entendons donc par épistémologie « positive » cette théorie de la connaissance qui, sous la bannière méthodologique de ce qui sera par la suite qualifié d'« expérimentation », privilégie la *validité* empirique – c'est-à-dire quantitative, mesurable et reproductible – des opérations dont découlent les résultats scientifiques; et cela à l'encontre de la *vérité* existentielle, effectivement plus qualitative et singulière, du questionnement et du dialogue qui caractérise la *raison philosophique* et son épistémologie originairement « dialectique ». Une épistémologie dialectique qui, nous l'avons vu, signifie elle-même le lien intrinsèque qui l'unit à l'ontologie ou, en d'autres termes, l'unité dynamique de la théorie de la connaissance et de la théorie de l'être impliquant que la connaissance est toujours d'abord et avant tout *connaissance de ce qui est*, c'est-à-dire cette altérité intermédiaire par laquelle *ce qui est* peut « venir » à « l'être »⁵⁸.

⁵⁷ En retour, précisons que c'est donc justement l'actualité de cette autorité épistémologique des sciences naturelles basée sur l'expérience empirique qui marque la victoire de l'épistémologie positive à l'encontre de l'épistémologie dialectique pour laquelle la vérité n'est ni dans le réel ni dans le rationnel, ni dans le symbolique ni dans la logique, mais dans leur rapport mutuel qui les fonde respectivement ou encore, pour dire vite, dans le fait que les choses sont à partir de ce qu'elles ne sont pas, c'est-à-dire à partir de leurs rapports réciproques.

⁵⁸ En guise de rappel, précisons que la *vérité*, dans son sens exact, est synonyme de « réalité » au sens premier de *ce qui est*, c'est-à-dire conformité de l'idée avec son objet, d'un récit avec un fait et, en tant que telle, la matrice du langage. Ce à quoi elle s'oppose en premier lieu n'est donc pas tant l'« erreur » que le « mensonge ». En tant que synonyme d'efficacité, de ce « qui produit l'effet attendu », c'est bien plutôt la *validité* qui s'oppose à l'« erreur ». De ce point de vue, la *vérité* précède la *validité* qui constitue alors une détermination a posteriori de la *vérité* au sens où ce qu'elle désigne est la réalité, non pas en tant que telle, mais en tant qu'elle coïncide fonctionnellement avec elle-même, en tant qu'elle est opérationnelle. Ainsi l'« erreur » à laquelle s'oppose la *validité* est longtemps restée déterminée par une *vérité* puisque l'« effet attendu » (l'opérationnalité) n'était pas n'importe quel « effet », mais justement celui qui était « attendu ». Ce n'est donc que lorsqu'il s'agira de « n'importe quel effet » qu'apparaîtra réellement la subordination de la vérité à la validité – symbolisée cette fois par le terme d'« efficience » repris de l'anglais « efficiency » à la fin du XIXe siècle. L'« efficience » signifie en effet cette capacité de produire un effet en tant qu'il est autonomisé de toute finalité. Elle est donc bel et bien synonyme de l'efficacité, mais à un détail près : seulement en tant qu'elle peut être envisagée en dehors de tout « télos » particulier (le plus souvent théologique). Une fois de plus, nous

En refusant ainsi d'assumer sa dépendance envers l'ontologie, l'épistémologie (positive) va permettre en retour à la « méthode » de se libérer de son statut originel la destinant à établir un pont ou une cohérence entre ces dernières, c'est-à-dire entre la connaissance de ce qui est et la connaissance que cette connaissance est en mesure d'acquérir à son propre égard. Bénéficiant de cette autonomie et s'imposant désormais sous la forme de la « méthodologie », la méthode va alors inévitablement prétendre, à terme, être en mesure de rendre obsolète le rôle de l'épistémologie qui, sous sa forme positive, avait donc déjà elle-même établi la même prétention à l'égard de l'ontologie. Autrement dit, s'imposant en bout de course comme l'achèvement de la théorie de la connaissance scientifique en tant qu'elle avait déjà elle-même disqualifiée toute recherche métaphysique en réduisant la connaissance en question à la connaissance de la nature selon le principe de l'expérience empirique, la méthodologie va se définir comme la condition essentielle de toute scientificité. En oubliant le lien qui la rattache à la *logique substantielle de l'être*, c'est en fait ce qui était au départ la *logique formelle de la pensée* qui va se réduire à la *logique virtuelle de l'exposition de la pensée* – elle-même réifiée en un système purement objectif, et donc « arbitraire », d'opérations immédiatement efficaces de validation. Un « système » qui, s'envisageant ainsi comme l'origine fondatrice de la logique du réel et de la logique de la connaissance, va être amené à produire à partir de lui-même – c'est-à-dire virtuellement – non seulement la connaissance, mais également le réel qu'elle était censée dévoiler. Devenue « méthodologie » sous la protection de l'épistémologie « positive », ce n'est donc finalement pas la méthode en tant que telle qui constitue le problème, mais sa logique même qui, à partir du moment où elle se voit abandonnée à elle-même, ne peut qu'oublier qu'elle parachève quelque chose qui lui préexiste.

En bref, ce qui « à terme » est mis en jeu avec l'épistémologie « positive », c'est l'écrasement « scientifique » de la *vérité ontologique de la raison philosophique* par la *validité méthodologique de l'efficience expérimentale*.

I.2) La naissance de la sociologie : la rencontre de l'ontologie de la pratique et de l'épistémologie scientifique.

assistons à la substitution du problème de la quantité à celui de la qualité, de l'explication formelle à la compréhension concrète, que révèle bien le lien mathématique établi entre l'*efficiency* et le coefficient à partir duquel elle signifie, dès 1750, un nombre qui multiplie la valeur d'une quantité algébrique.

1.2.1) La sociologie comme synthèse dialectique de la science et de la philosophie, ou la réconciliation « possible » de la connaissance scientifique et de l'existence humaine.

Même si elle s'est effectivement déployée au profit du développement de la science moderne à l'encontre de la philosophie, l'épistémologie a pourtant pris sa source au sein de cette dernière. La connaissance scientifique, en effet, par l'intermédiaire de cette dynamique épistémologique l'encourageant à rechercher les conditions de possibilité de sa propre certitude dans le but de parvenir à son propre accroissement, provient elle-même de la connaissance philosophique et de sa dynamique ontologique plus primordiale dirigée vers le dévoilement de l'ensemble de la réalité en tant que telle et, par ce biais, vers le dévoilement de ce dont elle est elle-même issue, elle-même fonction – de cette connaissance philosophique qui, de ce fait, en dépit de pouvoir parvenir à une totale certitude, est donc forcée de se limiter à une vraisemblance la plus aboutie ou la plus objective possible. Plus simplement, ce qu'il est donc important de souligner ici, c'est que *la certitude de la connaissance est elle-même issue du questionnement posé par l'existence*; la scientificité, quoi qu'elle en pense, est elle-même issue de la philosophie. Et c'est à ce titre qu'il faut comprendre pourquoi la radicalité avec laquelle la recherche épistémologique de « scientificité » s'opposera à ce qu'il faut alors appeler son soubassement ontologique ou « philosophique », sera toujours d'abord et avant tout marquée d'un « paradoxe » fondamental – puisque, comme le dit si bien Karl Kosik, « toute théorie de la connaissance est fondée, implicitement ou explicitement, sur une théorie déterminée de la réalité et présuppose une certaine conception de la réalité elle-même. [...] La question : « comment peut-on connaître la réalité ? » est toujours précédée d'une autre, plus fondamentale : qu'est-ce que la réalité ? » (Kosik 1970 [1962] : 22/28). Et c'est d'ailleurs au regard de ce paradoxe qu'il faut en retour comprendre pourquoi la portée ontologique de la philosophie continuera à hanter le développement épistémologique positif de la science moderne, au point d'en arriver à se réclamer vis-à-vis de ce dernier d'une plus haute certitude, d'une certitude plus réelle face à celle des apparences – c'est-à-dire limitée à la seule réalité phénoménale – dont il se satisfait trop aisément. Et en effet, c'est parce que Kant a continué à s'exprimer en philosophe que la philosophie va être en mesure de lui répondre, avec Hegel pour premier interlocuteur.

Le *logos* n'est donc pas mort avec la naissance de la science moderne, et son enracinement symbolique non plus. Et si pourtant la nouvelle connaissance épistémologique garantissant le progrès scientifique ne veut plus rien avoir à voir avec l'existence, celle-ci

exige pourtant qu'elle lui rende des comptes, et cela d'autant plus que cette connaissance tenterait de s'imposer à elle tout en lui tournant le dos. Qui plus est, dès lors que cette connaissance autonomisée, positive, s'est trouvée ne plus être en mesure d'entendre l'existence à force d'avoir voulu la faire taire, et donc encore moins capable de lui répondre, celle-ci s'est vue dans l'obligation de lui opposer une nouvelle connaissance, mais une connaissance dont elle resterait maître, c'est-à-dire une ontologie. Une ontologie désormais consciente d'elle-même, et donc de sa propre fragilité, déployée en vue de résister à l'hégémonie croissante de l'épistémologie positive et, de cette manière, n'ayant pas d'autre choix que de se renforcer à l'aide d'une nouvelle épistémologie qui, contrairement à celle qu'elle est censée combattre, assumerait sa dépendance envers l'ontologie qui lui a donné naissance. Une épistémologie qui, dans cette perspective, serait forcée de revaloriser – dans l'ordre de la connaissance – le caractère historique de l'existence humaine ou, en d'autres termes, le *devenir de l'humain*, et qui, en retour, ne pourrait donc pas faire autrement que de remettre en question l'exclusivité scientifique dont se réclament l'universalité et la nécessité des lois naturelles de l'*être immuable*. Une connaissance épistémologique qui, finalement, au nom de son enracinement ontologique pleinement assumé, au nom de son appartenance « dialectique » à l'existence, n'aurait pas d'autre choix que de dépasser la mise en opposition « positive » systématique de la subjectivité et de l'objectivité, dont découle en bout de course celle de la connaissance et de l'existence, de la théorie et de la pratique⁵⁹.

I.2.1.a) La critique de la *Critique* ou le retour de l'ontologie

Comme nous venons de laisser entendre, c'est Hegel qui sera le premier à développer la critique la plus systématique de cette réduction de la théorie de la connaissance à la seule problématique purement formelle et autoréférentielle de ses propres conditions de possibilité,

⁵⁹ Rappelons en effet à ce propos que nous envisageons – en une filiation avec Hegel que nous n'avons d'ailleurs découvert que par la suite, voir à ce propos l'introduction de *l'Esthétique* (1997 : 85) – la « théorie » comme étant avant tout *la réalité objective pensée à partir de la réalité subjective*, et la « pratique », comme étant à l'inverse *la réalité subjective vécue à partir de la réalité objective*; et que, dans cette perspective, alors que la mise en opposition par l'« épistémologie positive » du sujet et de l'objet va de paire avec celle de la théorie et de la pratique, leur appartenance mutuelle mise de l'avant par l'« épistémologie dialectique » débouche au contraire sur la même appartenance mutuelle inscrite entre la théorie et la pratique.

en tant qu'elle nécessite inévitablement le détachement de la connaissance à l'égard de l'existence afin que la connaissance en question soit en mesure de se prémunir de sa propre positivité. Le retour à l'ontologie est donc ici tout d'abord un élargissement du questionnement logique au-delà de sa seule positivité en tant qu'elle constitue un rétrécissement du questionnement concerné, qui avait été saisie par Kant comme le moyen de s'assurer de sa propre validité. Hegel dira en effet :

Jusqu'à présent le concept de logique repose sur la séparation, présumée une fois pour toutes dans la conscience commune, entre le « contenu » de la connaissance et sa « forme », en d'autres termes entre la vérité et la certitude. (cité par Marcuse 1972 [1932] : 200).

Cette réduction positiviste, donc, qui débouche sur celle de la *vérité* à la *validité* (également envisagée aujourd'hui comme celle du « pourquoi compréhensif » au « comment explicatif »), c'est celle que Newton, avant Kant, avait déjà actualisé en se concentrant exclusivement sur la signification mathématique du phénomène de l'attraction en laissant ainsi de côté la question de sa cause intrinsèque. Et d'après Hegel, en effet, en ayant alors prétendu systématiser les fondements de la connaissance rationnelle grâce aux découvertes de Newton en croyant pouvoir les déduire des résultats du « progrès scientifique », Kant n'a fait que les éliminer :

Le fondement est ce à partir de quoi l'être-là doit être compris; mais inversement on conclut à lui à partir de celui-ci, et il est compris à partir de l'être-là. Pour l'essentiel, l'entreprise de cette réflexion consiste en effet à trouver les fondements à partir de l'être-là, c'est-à-dire à transposer l'être-là immédiat dans la forme de l'être-réfléchi; le fondement, au lieu d'être en et pour soi et autonome, est ainsi plutôt le posé et le déduit. Cela dit, parce que, par ce procédé, le fondement est ordonné au phénomène et que ses déterminations reposent sur celui-ci, alors celui-ci, évidemment, découle de son fondement sans nul encombre et avec le vent favorable. Mais la connaissance, par là, n'a pas pu avancer. (cité par Renaut, dans sa présentation de la *Critique de la raison pure* de Kant, 2001 : 46).

À l'encontre du criticisme et de l'empirisme – puisque l'un comme l'autre ne font qu'« admettre l'expérience pour l'unique sol des connaissances » (Ibid : 44) – privilégiés par la fondation « transcendantale » kantienne de toute rationalité, Hegel va réinterroger la portée ontologique, et donc le caractère historique, de cette dernière, sur la base du postulat de l'appartenance de la connaissance à l'existence qui est alors plus précisément celui de l'unité dialectique de l'*immuabilité objective de l'être* et du *devenir subjectif de l'humain*. Plus simplement, Hegel va ainsi remettre en cause cette réduction exclusive de la vérité à la validité, c'est-à-dire au monde de la nécessité, en insistant sur le lien dialectique qui unit la

nécessité à la liberté et, de cette manière, en démontrant que la vérité relève tout autant de son appartenance au monde de la liberté et donc à celui de l'existence humaine en tant que telle.

En ce sens, ce dont il faut partir d'après lui, c'est de l'« inconditionné effectif » – l'*apeiron* de la métaphysique antique – qui stimule l'« inconditionné rationnel », c'est-à-dire le questionnement, en vue d'aboutir au « conditionné rationnel » d'une réponse possible qui, à son tour, pourra faire l'objet de sa propre exécution ou réalisation pratique dont découle finalement le « conditionné effectif ». La connaissance, ici, participe alors foncièrement du monde de l'existence : la théorie et la pratique ne puisent leur distinction qu'au travers du rapport, en même temps libre et nécessaire, qui les relie. A l'encontre de Kant et de sa philosophie transcendantale qui les envisageait comme étant antithétiques, Hegel postule alors en accord avec l'ancienne métaphysique la convergence de la liberté subjective qui connaît et de la naturalité objective de ce qui connu, en tant qu'ils participent d'une même réalité d'ensemble, d'une seule et même totalité réconciliée avec elle-même, au-delà de la division qu'elle avait subie entre sa dimension phénoménale et sa dimension nouménale :

La pensée et les déterminations de la pensée ne sont pas quelque chose d'étranger aux objets mais bien plutôt de même essence, ou encore que les choses et la pensée les concernant... coïncident en et pour soi, que la pensée dans ses déterminations immanentes et la vraie nature des choses n'ont qu'un seul et même contenu. (cité par Marcuse 1972 [1932] : 198).

Bien loin de pouvoir être réduite comme le postulait Kant à l'objectivation synthétique du sujet comme connaissance, la « réalité » est bien plus pour Hegel la « mobilité » de la synthèse de la pensée et de l'être. L'épistémologie doit à nouveau s'incliner face à l'ontologie, face à cette unique et même réalité qui se connaît elle-même et au sein de laquelle cohabitent la vie humaine et l'intelligence divine, à savoir la totalité unifiée de l'« Esprit » – accueillant en son sein, au travers d'un même mouvement, et la *vie éthique* et la *logique spéculative* – ou encore la *Raison* en tant qu'*Histoire* qui n'est donc finalement rien d'autre que *l'advenir de la conscience de soi*⁶⁰. « Le devenir est la position de l'être dans la vérité », disait Hegel (cité par Bastide 1958 : 160); et cette « vérité », c'est donc d'abord et avant tout celle du *devenir spirituel de l'Être*, du *venir de l'Être vers l'« humanité »* ou, autrement dit, *l'histoire de l'Être humain*.

⁶⁰ Explicitant ce principe, Marcuse affirme que « la substance est rapport à elle-même », et donc que l'être en soi n'existe pas (Marcuse Ibid : 113). Il n'existe que l'advenir de l'être pour soi, depuis l'atome jusqu'à l'homme : « l'être comme objectalité a un savoir sur lui-même, il est, comme objet, pure conscience de soi, et son savoir sur lui-même, son être-pour-soi est en même temps objectalité. » (Ibid : 315).

Du même coup, si l'objectivité et la subjectivité ne se déploient qu'au travers de leur appartenance mutuelle tout aussi réelle que rationnelle, le monde nouménale des « choses en soi » – saisi comme entité a priori fixe et immuable séparée du monde en mouvement des phénomènes, sans lequel elle n'existerait pourtant pas – devient une contradiction logique flagrante puisqu'il signifie en dernier recours que ce qui est connu n'est pas tant alors la réalité en tant qu'elle serait observée et décrite dans ce qu'elle est, mais l'acte de connaissance lui-même en tant qu'il produirait lui-même ce qu'il connaît. Et cela rejoint immédiatement la fondation transcendantale de l'esprit en fonction de laquelle celui-ci ne connaît rien d'autre que ce qui relève de son empire, c'est-à-dire de lui-même, en dehors de toute altérité et donc de toute « co-naissance » en tant que telle. L'auteur précise en ce sens :

(...) l'objet est, un savoir qui peut être mais aussi ne pas être. Mais l'objet est; il est le vrai et l'essence, il est indifférent au fait d'être su ou non, il demeure même s'il n'est pas su, mais le savoir n'est pas si l'objet n'est pas. (cité par Freitag 1986 (tome I) : 195).

C'est ainsi au nom de cette priorité de l'objet (naturel) sur la connaissance à laquelle il peut donner lieu, puis au nom de la primauté de la connaissance ontologique (ou symbolique) de l'objet sur la connaissance épistémologique (ou logique) que cette connaissance peut acquérir à son propre égard, et donc finalement en réaction à cet abandon de toute « co-naissance » authentique, qu'Hegel en viendra au projet d'une *Phénoménologie de l'esprit* dont l'objectif essentiel est de démontrer – en explicitant successivement l'histoire de la vie et celle de l'esprit en tant qu'elles constituent en fin de compte une unité en advenir, c'est-à-dire l'Histoire – l'*historicité* même de la *Vie* par laquelle celle-ci devient *Esprit*. Et ceci dans le but de supprimer les limites artificielles et arbitraires imposées à la force subjective de la *Raison*, en la rapportant dialectiquement à l'objectivité du *Monde* au sein duquel elle puise sa propre effectivité. C'est-à-dire en la réintégrant historiquement d'une part à son expression immanente sur le plan juridique et politique des rapports socio-économiques de propriété actualisés et synthétisés au travers de l'*État* moderne et, d'autre part, à son fondement effectivement transcendant sur le plan religieux qui a trouvé dans l'*Église* chrétienne protestante son ultime aboutissement – deux dimensions jusque-là non seulement le plus souvent opposées entre elles, mais également systématiquement opposées au monde philosophique de la *Raison*. Hegel veut donc réconcilier l'existence avec elle-même, en unifiant à nouveau l'ici-bas temporel et l'au-delà spirituel; et cela n'est rendu possible qu'à la

condition de la réconcilier d'abord et surtout avec la connaissance (d'elle-même), en voyant dans l'*État* et l'*Église* réunies le prolongement effectif de la rationalité achevée⁶¹.

Ainsi, si la source de la connaissance reste rapportée à l'*Esprit*, celui-ci n'est plus alors quelque chose qui nous est donné immédiatement sous la forme abstraite de l'entendement individuel, mais dialectiquement, comme manifestation concrète du monde qui prend conscience de lui-même et de sa propre historicité, ou comme appartenance mutuelle du sujet et de l'objet qui se pense elle-même au travers de son propre devenir⁶². En retour, cette connaissance n'est donc plus alors principalement dirigée vers la seule naturalité objective de la causalité empirique dont elle ne serait qu'un dérivé, mais s'ouvre toute entière à la plénitude du monde en même temps qu'à elle-même dans la mesure où elle en participe essentiellement; puisque ce n'est qu'au travers de la médiation réflexive de la raison que la réalité peut parvenir à atteindre sa propre effectivité et, de ce fait, toujours selon Hegel, à se réaliser au travers de ce qu'elle est en rendant ainsi réelle la vérité :

La grande erreur est de vouloir connaître la nature de la pensée sous la forme qu'elle prend dans l'entendement. Penser le monde empirique, c'est plutôt essentiellement transmuier sa forme empirique et la changer en son universel. (cité par Bréhier 2004 [1930] : 1377).

Dans cette optique, en tant qu'elle contient en elle-même toute la substance du réel, la connaissance rationnelle peut non seulement saisir ce qu'elle ne pensait pas pouvoir atteindre, c'est-à-dire ce qui avait été jusque-là cantonné au domaine de la « vraisemblance » avant d'être rapporté à l'« en soi » (dont la connaissance devait carrément se détourner à moins

⁶¹ Un prolongement dont l'*Art* constitue à cet égard le chaînon intermédiaire, cela même qui permet à la vérité d'exister aux yeux de tous pour le peu qu'ils les ouvrent, cela même qui permet au rationnel de devenir réel et au réel de devenir rationnel – l'art n'étant effectivement rien d'autre que la racine commune du christianisme philosophique et de la philosophie chrétienne dont l'achèvement historique commun fournit l'ultime accomplissement de l'existence libre et de la connaissance vraie réconciliées, du règne de l'« Absolu » dont le contenu ne « réside » précisément nulle part ailleurs que « dans sa propre manifestation » (cité par Marcuse Ibid : 53).

⁶² En effet, le déploiement du sujet est avant tout une négation de l'objet en tant qu'il est pour l'autre, c'est-à-dire pour la nature universelle, pour l'objectalité totale, qui implique ainsi l'existence d'un sujet total (d'une conscience universelle) comme réunion des différents « moi ». Le rapport du sujet à l'objet passe donc d'abord par un rapport entre sujets comme rapport du « je » au « nous » : par ce qu'il faut alors effectivement qualifier d'*historicité* en tant qu'elle découle de la vie de l'esprit (entre les sujets) dans son rapport à la nature, et qu'elle exprime donc la vie elle-même, alors entendue comme déploiement de la conscience de soi dans son rapport au monde. Un rapport à l'autre médiatisé par son propre devenir : n'est-ce pas cette dimension « socio-historique » dont se réclamera justement la sociologie à venir ? Et en effet, Hegel postule que l'Esprit est « la substance absolue qui, dans la parfaite liberté et l'autonomie de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses existant pour soi, constitue leur unité; le Moi qui est un Nous et un Nous qui est le Moi. » (cité par Marcuse Ibid : 255). Et Marcuse reprend : « L'Esprit, qui est comme unité unifiante un advenir, advient comme un Nous qui unifie différents Moi et dont l'advenir comme Nous est à son tour advenir du Savoir. » (Ibid : 256). L'*Esprit* est-il alors autre chose que ce que la sociologie considérera justement être la *société* ?

d'annuler ses propres conditions de possibilité), mais elle le doit. Et elle le doit, plus précisément, en tant que son univers transcende celui de la pure abstraction formelle de l'entendement, en tant que son univers est tout autant celui de la liberté juridique, éthique et politique, que celui de l'absolu artistique, religieux et philosophique. Car en effet, c'est parce que la liberté et la transcendance, indissociables l'une de l'autre, ont été mises en dehors du domaine de la connaissance objective en étant bien plutôt exclusivement rapportées à une subjectivité solipsiste (cartésienne), qu'a pu être cautionnée la réduction de la connaissance objective en question au domaine de la physique et de la réalité naturelle en général à l'encontre de la métaphysique et de la réalité humaine. Pourtant, d'après l'auteur, au contraire :

Le principe de l'expérience contient la condition infiniment importante que, pour admettre un contenu et le tenir pour vrai, l'homme doit y participer lui-même; plus précisément : il doit trouver un tel contenu en accord et en unité avec la certitude qu'il a de lui-même. (cité par Gadamer 1996 [1960] : 378).

Hegel, de ce point de vue, ne réactualise pas seulement le principe du *verum factum* (selon lequel l'esprit humain connaît d'abord ce qu'il fait), il prétend le dépasser en affirmant que l'esprit humain peut tout connaître dans la mesure où il est également tout ce qu'il ne fait pas, c'est-à-dire tout ce dont il participe. Le « monde de la nature » et la « nature du monde » ne font qu'un, dans l'*Esprit*, absolument :

Ce qui auparavant avait été révélé comme mystère, et qui reste un mystère pour la pensée formelle dans les formes les plus pures et encore plus dans les formes obscures de la révélation, est révélé pour la pensée elle-même qui, dans le droit absolu de sa liberté, affirme sa volonté obstinée de ne se réconcilier avec le contenu du réel que s'il sait se donner la forme la plus digne d'elle, celle du concept de la nécessité qui lie toutes choses et qui ainsi les libère. (cité par Bréhier Ibid : 1377).

Le projet de Hegel, pour résumer, était donc, à l'encontre de l'épistémologie positive, de traduire « le réel dans la forme de la pensée » et, par là même, de réintégrer la connaissance à l'existence, de revaloriser l'ontologie⁶³. Une ontologie qui, ayant bénéficié de l'expérience

⁶³ Comme nous le rapporte Alexandre Kojève dans son *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), la *Science* de Hegel se développe ainsi en trois plans superposés : elle décrit d'abord la totalité de l'être tel qu'il apparaît ou se montre à l'Homme réel qui fait partie du réel. Il s'agit là, en tant que science des apparitions de l'esprit, de la *phénoménologie*, c'est-à-dire de la totalité de l'être réel qui se révèle à lui-même par le discours de l'Homme que cet être implique. Elle s'intéresse également à ce que doit être la réalité objective, c'est-à-dire le monde réel (naturel et humain), pour pouvoir apparaître de la façon dont elle apparaît effectivement en tant que phénomène. Il s'agit là de la *métaphysique* en tant qu'elle contient la philosophie de la nature et de l'esprit. Elle s'intéresse enfin au plan ontologique en tant que tel en vue de connaître l'Être lui-même, pris en tant qu'être, pour pouvoir se réaliser ou exister en tant que monde naturel et humain (décrit en tant que tel dans la métaphysique et, au travers de son

épistémologique, c'est-à-dire de l'approfondissement de la recherche des conditions de possibilité de toute connaissance vraie, est à même de la renforcer à son tour et donc de postuler la réunion tant attendue de la philosophie et de la science :

L'être fermé de l'univers n'a en lui nulle force, qui pourrait offrir de la résistance à l'ardeur de la connaissance; il doit s'ouvrir devant elle et offrir à ses regards sa richesse et sa profondeur. (cité par Bréhier Ibid :1376).

Non pas tant du point de vue de l'aboutissement de la pensée que de celui de son postulat général, deux choses sont finalement à retenir ici : le retour de l'ontologie s'opère « logiquement » chez Hegel depuis la connaissance, et la réintégration de celle-ci dans l'existence s'effectue sur la base d'une compréhension essentiellement spirituelle de cette dernière. En d'autres termes, la réunification de la *Raison* (subjective) et du *Monde* (objectif) fait de celui-ci un dérivé de celle-là; l'ultime réalité n'étant autre que celle de l'*Esprit* :

L'homme est but par lui-même; il a en lui une valeur infinie et il est destiné à l'éternité. Il a sa patrie dans un monde suprasensible, dans une intériorité infinie, qu'il n'atteint qu'en brisant avec l'existence et le vouloir naturel, et en travaillant à cette rupture. (Ibid : 1405).

Par l'intermédiaire de Feuerbach, c'est principalement cela que Marx va critiquer, en postulant à l'inverse que si elle veut réellement connaître « ce qui est », la connaissance (ontologique) doit partir de ce qui est, non pas pour la connaissance, mais en ce qu'il est réellement⁶⁴. L'essence de l'existence, bien loin de résulter de la raison, la précède. Ce n'est pas le réel qui ressort de la connaissance mais la connaissance qui relève du réel, et l'essence du réel, c'est *la nature sociale de l'être humain*. C'est cela que la philosophie n'a jamais réussi à comprendre et c'est pour cela qu'elle est restée, quoi qu'elle en dise, un idéalisme, voire même la négation de la connaissance, c'est-à-dire – aux yeux de Marx – de l'« idéologie ».

apparaître, dans la phénoménologie). Il s'agit là de la *logique* – qui viendra avant la *métaphysique*, mais après la *phénoménologie*.

⁶⁴ Karl Löwith dira en effet : « Les grecs eurent pour mission d'atteindre l'abstraction de l'être, aujourd'hui le délicat est au contraire de retrouver l'existence à partir du niveau élevé de l'abstraction hégélienne. Se comprendre soi-même dans l'existence était déjà le principe de l'hellénisme, fut plus encore celui du christianisme; mais depuis la victoire du « système » on a cessé d'aimer, de croire, d'agir soi-même, on ne s'inquiète plus que de savoir ce qu'est tout cela. » (Löwith 1969 [1941] : 190); en ajoutant par la suite : « Hegel fixe les déterminations proprement métaphysiques de l'homme, qui le définissent encore du point de vue d'un absolu. Il ne fixe pas, comme on le fera à partir de Feuerbach, ses définitions anthropologiques du point de vue relatif de l'homme fini. Ce n'est que de cet homme rapporté à lui-même que naîtra le véritable problème de l'homme. » (Ibid : 370). Ce « problème de l'homme », c'est là nous semble-t-il l'origine de la sociologie, en tout cas celle qui fait de Marx l'un de ses pères fondateurs, cette sociologie issue d'une certaine focalisation de la philosophie sur la réalité humaine envisagée non plus par et pour Dieu, mais par et pour elle-même.

A l'idéalisme absolu de Hegel, c'est donc d'abord Feuerbach qui va opposer son réalisme anthropologique qui prétend intégrer le « théologisme » de ce dernier afin de le dépasser, en ramenant l'essence de l'être humain non plus d'abord à la transcendance religieuse mais au caractère immanent de la *praxis* politique, car « dans l'humanité le besoin pratique est le besoin politique » (Feuerbach 2001 : 102). Pour lui, la religion, et plus précisément le christianisme, constitue même l'expression la plus prégnante de l'aliénation de l'être humain, puisqu'au lieu de reconnaître en Dieu la projection symbolique de la réalité humaine et de ses propres attributs, la religion amène l'Homme à inverser ce rapport au point de se considérer lui-même comme un prédicat de Dieu, en se rendant ainsi étranger à lui-même. Dans cette optique, le besoin politique résulte d'après l'auteur de « l'autoproduction de la société par elle-même » et, donc, du caractère radicalement immanent de toute vie sociale qui, finalement, permet de l'identifier à une réalité naturelle. Cette identification permettant en retour l'aboutissement réel du projet hégélien, qui d'après Feuerbach était resté prisonnier de son propre esprit, à savoir la possibilité d'une complète unification de la science et de la philosophie : « la philosophie est la science de la réalité dans sa vérité et sa totalité; mais l'essence de la réalité est la nature (au sens le plus universel du mot)... » (Ibid : 60). Plus loin il ajoute même que « toutes les sciences doivent se fonder sur la nature [...]. La philosophie doit à nouveau s'unir aux sciences de la nature, et les sciences de la nature à la philosophie » (Ibid : 129). Et finalement, que « la philosophie nouvelle fait de l'homme joint à la nature (comme base de l'homme) l'objet unique, universel et suprême de la philosophie, et donc de l'anthropologie jointe à la physiologie, la science universelle. » (Ibid : 197). Chez Feuerbach, c'est donc parce que la société est autoproduction d'elle-même, parce que l'Homme peut d'abord être défini par sa capacité à avoir sa propre espèce pour objet, que la théorie de la connaissance devient théorie de la société, que l'épistémologie re-devient logiquement ontologie (sociale). En effet, de ce point de vue, « l'identité du sujet et de l'objet qui n'est que pensée abstraite dans la conscience de soi, ne devient vérité et réalité que dans l'intuition sensible que l'homme a de l'homme » (Ibid : 189). Et Marx ira même jusqu'à le reprendre dans ses *Manuscripts de 1844* : « c'est à son objet qu'on reconnaît la nature d'un être; l'objet auquel se rapporte nécessairement un être n'est rien d'autre que la révélation de son essence... » (Feuerbach cité par Marx 1996 [1844] : note p153). Autrement dit, si le premier objet d'un sujet humain se trouve être sa propre espèce, alors la société est l'essence de l'Homme :

L'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme, unité qui ne repose que sur la réalité de la distinction du moi et du toi. [...] Le principe suprême et dernier de la philosophie est donc l'unité de l'homme avec l'homme. Toutes les relations fondamentales ne sont que des espèces et des modes différents de cette unité. (Feuerbach 2001 : 202-203).

C'est de ce principe fondamental de « l'unité de l'homme avec l'homme » – qui constitue la base de toute connaissance en même temps qu'il fait de l'individu un « individu social », c'est-à-dire « un animal politique, non seulement un animal sociable, mais un animal qui ne peut s'isoler que dans la société »⁶⁵(Marx 1996 [1844] : 150) – que Marx va partir pour élaborer sa *théorie de la société* (alors essentiellement entendue comme théorie de la pratique) :

Les individus sont toujours et en toutes circonstances « partis d'eux-mêmes », mais ils n'étaient pas uniques au sens qu'ils ne pouvaient se passer d'avoir des relations entre eux; au contraire, leurs besoins, leur nature par conséquent, et la manière de les satisfaire les rendaient dépendants les uns des autres (rapport de sexes, échanges, division du travail) : aussi était-il inévitable que des rapports s'établissent entre eux. [...] Ils entraient en relation les uns avec les autres, étant ce qu'ils étaient, indépendamment de leur « conception de vie ». [...] Il s'avère, il est vrai, que le développement d'un individu est conditionné par le développement de tous les autres, avec qui il se trouve en relation directe ou indirecte; [...] l'histoire d'un individu pris à part ne peut en aucun cas être isolée de l'histoire des individus qui l'ont précédé ou sont ses contemporains : son histoire est au contraire déterminée par la leur. (Marx 1982 [1845] : 190-191).

Son objectif, ainsi, est d'abord ontologique et politique, celui de revaloriser le *réalisme* de l'« universel concret » de la collectivité à l'encontre du *nominalisme* de l'« universel abstrait » dont se réclame le sujet moderne, qui, fidèle au capitalisme, réduit la *liberté* à sa pure manifestation individuelle en supposant dès lors que c'est seulement à la condition d'appartenir à la classe dominante en s'appropriant les moyens de production qu'elle peut être atteinte :

C'est seulement dans la communauté [avec d'autre que chaque] individu a les moyens de développer ses facultés de tous les sens; c'est seulement dans la communauté que la liberté est donc possible. [...] Dans la communauté réelle, les individus acquièrent leur liberté simultanément à leur association, grâce à cette association et en elle. (Ibid : 138).

⁶⁵ « Pour libérer de sa singularité cet homme historique défini, nous dit Löwith, et pour lever l'aliénation de l'homme, Marx réclame une émancipation de l'homme, non seulement économique et politique, mais humaine. Elle portera non sur l'homme comme ego ou alter ego (Feuerbach), mais sur le monde de l'homme, car l'homme même est son propre monde humain, parce qu'il est essentiellement un être de groupe vivant en société, une *zoon politikon* » (Löwith 1969 [1941] : 376). Et c'est effectivement cela qu'exprime Marx dans sa dixième thèse sur Feuerbach : « Si l'homme est par nature social, il ne développe sa vraie nature qu'en société et il faut mesurer la puissance de sa nature non à la force de l'individu isolé, mais à la force de la société. » (cité par Löwith Ibid : 198).

De ce point de vue, ce qui sera par la suite qualifié de « sociologie » ne se veut d'abord rien d'autre chez Marx – alors en lien avec Hegel même si c'est pour le dépasser – que projet de réconciliation de la connaissance avec l'existence, dépassement de la raison moderne en tant qu'elle se réduirait à la pure abstraction formelle. Car en effet, en s'autonomisant de la pratique au nom de l'objectivité théorique, la raison non seulement s'éloigne de la vérité qu'elle prétend atteindre, mais elle devient son ennemie. Et cela, aussi bien sous la forme abstraite de l'idéalisme philosophique qui encourage la réalité à s'oublier dans ce qu'elle est concrètement, que derrière le principe de la formalisation scientifique qui encourage le processus d'aliénation d'une réalité devenant de plus en plus étrangère à elle-même en tant qu'elle se voit soumise à la nécessité (artificielle) de l'arbitraire mathématique. L'auteur affirme en effet à ce titre qu'il « faut d'abord éviter de poser la « société » comme une nouvelle abstraction en face de l'individu. L'individu est l'entité sociale. L'expression de sa vie [...] est donc une expression et démonstration de la vie de la société. » (cité par Marcuse 1968 [1954] : 329). Chez Marx, la sociologie consiste ainsi plus exactement à établir une critique de l'idéalisme philosophique afin d'encourager le développement d'une nouvelle forme de connaissance enfin en mesure de mettre à jour la perversité de l'appropriation scientifique du monde à laquelle s'attache tout particulièrement l'économie politique. C'est en ce sens que l'auteur insistera de manière systématique sur le fait que le développement du caractère cynique, hypocrite et inhumain de l'économie politique est en même temps une constante accentuation de son caractère scientifique⁶⁶.

⁶⁶ Parallèlement au fait paradoxal que ces propos ne seraient pas plus déplacés aujourd'hui s'ils étaient appliqués à la sociologie, une précision s'impose ici à l'égard de l'économie. Entendue comme corps de connaissance autonome (qui se développera tout particulièrement sous l'influence de la morale utilitariste anglo-saxonne depuis Locke jusqu'à J.-S. Mill, en passant par Bentham) basé sur les principes de l'intérêt et de l'expérience, l'économie constitue à l'origine la seule science humaine unifiée théoriquement, c'est-à-dire la seule véritable science humaine paradigmatique qui, selon ces derniers principes, réduit en fait la question du bien et de la justice à la certitude du bonheur issu de la satisfaction individuelle. Une satisfaction qui, de ce point de vue, suppose que ce que les hommes ont en commun n'est pas le monde, mais l'identité de leur nature en tant qu'elle se rapporte essentiellement à la « factuelité » du plaisir et de la douleur, sur la base de laquelle peut être élaboré un calcul permettant finalement de subsumer l'existence derrière des lois scientifiques – « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre » – qui fixent ainsi normativement et dogmatiquement les seules règles (à prétention « universelle ») d'un jeu envisagé comme réalité ou comme contrainte purement naturelle à laquelle tous les rapports sociaux devraient se soumettre ou s'adapter. Mais comme le souligne alors Freitag, c'est justement la seule véritable « science humaine » qui, tout en ayant pourtant été couronnée par un prix Nobel, apparaît ainsi également comme la « science de l'inhumain ».

Vue sous cet angle, la sociologie, à sa naissance, visait donc principalement à remettre en cause ce fantasme scientiste de l'« harmonie préétablie des intérêts » qui, en substituant sa propre transcendance à celle du « vivre ensemble » constituant jusque-là la seule source d'autorité capable de soumettre les intérêts particuliers, va même jusqu'à rendre obsolète la problématique politique de l'existence de la société et des devoirs qu'elle nous impose. Depuis Descartes – qui affirmait que « bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on

L'objectif de Marx est donc d'abord ontologique, rappeler que ce n'est pas l'être qui est fonction de la pensée, mais l'inverse tout simplement; que *la théorie ne vaut que par et pour la pratique* :

C'est dans la pratique que l'homme a à faire la preuve de la vérité, c'est à dire de la réalité et de la puissance de sa pensée, la preuve qu'elle est de ce monde. Le débat sur la réalité ou l'irréalité de la pensée isolée de la pratique est une question purement scolastique. (Ibid : 50).

Par suite, approfondissant le principe de Feuerbach de « l'auto-production de la société par elle-même », Marx va logiquement adopter à son tour l'histoire comme objet de prédilection⁶⁷. L'histoire universelle, saisie comme la clé du mystère à la fois partagé par la connaissance et par l'existence, apparaît alors comme la conséquence de la production de l'homme par l'homme et, plus précisément, par le travail humain; par ce que Marx considère être le devenir de la nature pour l'homme. Dans cette optique, l'histoire est surtout l'histoire naturelle de l'homme dont le moteur premier est alors le travail en tant qu'il est principalement dirigé vers l'objectivation de la vie générique, soit la concordance de l'homme (entendu comme « individu social ») avec lui-même. Mais ce principe théorique de la production historique de l'homme par lui-même par l'intermédiaire du travail, du rapport de l'homme à la nature, Marx va alors le reprendre à Hegel qui avait été le premier à l'établir en terme de processus. Ainsi, dans sa *Contribution à la critique de l'économie politique*, Marx prétendra seulement en tirer toutes les conséquences réelles – à la fois ontologiques... :

est, en effet, l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet état, de cette société, de cette famille à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier. » (cité par Bastide 1958 : 111) – jusqu'à Rousseau – qui postulait pour sa part que « la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun : car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée. » (Rousseau 2001 : 65) –, nous pourrions donc finalement être amenés à penser que c'est l'essor même de la modernité qu'accompagne la normativité sociologique, et que c'est ainsi d'abord et avant tout selon cette perspective que doit être envisagée la réactualisation du communisme dans laquelle la théorie marxiste de la société s'est engagée.

⁶⁷ Toute la question résidant alors dans la manière d'envisager l'histoire, et tout particulièrement dans sa double appartenance à la réalité matérielle (naturelle) et spirituelle (humaine); puisque si Hegel, aux yeux de Feuerbach et de Marx, subordonnait la première à la seconde, ces derniers, au travers d'une même dynamique qui ne fera que se radicaliser en passant du premier au second, inverseront la subordination en question au point de réduire l'histoire humaine à celle de la nature. De cette manière, ils iront ainsi paradoxalement jusqu'à remettre en question le principe même de l'historicité, à savoir celui du devenir comme essence de l'existence tel qu'il avait été conceptualisé à l'origine par Hegel. Nous reviendrons plus en profondeur sur cette question par la suite.

Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de consciences sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. (Marx 1972 [1859] : 4).

... et épistémologiques :

Dans toutes les formes de société, c'est une production déterminée et les rapports engendrés par elle qui assignent à toutes les autres productions et aux rapports engendrés par celle-ci leur rang et leur importance. C'est comme un éclairage général où sont plongées toutes les couleurs et qui en modifie les totalités particulières. (Ibid : 170).

Pris dans sa totalité comprise comme factuelle ou matérielle, l'être ainsi conçu devient la réalisation remise « sur ses pieds » de l'identité du rationnel et du réel, puisque ce n'est plus alors, comme le sous-entendait Hegel d'après Marx, celui-là qui réalise celui-ci, mais l'inverse. Et si c'est donc désormais au réel de réaliser le rationnel, si c'est l'existence réelle qui récupère sa propre subjectivité dont elle avait été privée par l'idéalisme philosophique, en même temps que cette subjectivité qui retrouve à nouveau sa propre consistance existentielle, c'est le principe même de la réconciliation de la conscience avec la réalité en tant qu'elle serait déjà achevée – dans la mesure où Hegel la rapportait donc justement à ce monde idéal de la conscience – qui se voit radicalement invalidé⁶⁸. Si Hegel postulait que son époque constitue le plus haut degré d'épanouissement pour l'existence individuelle, l'usage critique de la méthode dialectique révèle pour sa part que la liberté individuelle présuppose une société libre et que la véritable libération de l'individu exige par conséquent la libération de la société par elle-même. Et ceci est loin d'être accompli : plutôt que de constater la « fin de l'histoire », Marx annonce la fin de la « préhistoire », le début de l'histoire humaine. Et c'est donc finalement le statut de la philosophie qui se voit remis en

⁶⁸ En effet, en retournant contre lui-même le principe hégélien selon lequel la vérité est un tout qui doit être présent en chacun de ses éléments, de sorte qu'un seul élément ou fait matériel qui ne serait pas relié au processus de la Raison suffirait à réfuter la vérité de l'ensemble, en déclarant qu'il existe un tel élément qui n'est autre que le prolétariat, Marx va s'attaquer tout particulièrement à l'affirmation hégélienne selon laquelle l'unité du sujet et de l'objet aurait déjà été réalisée et le processus de réification surmonté grâce à la neutralisation des antagonismes sociaux au sein de l'autorité monarchique symbolisant l'Esprit parvenu à son propre absolu (Marcuse 1968 [1954]). C'est ici l'histoire et la réalité sociale qui nient explicitement la philosophie du maître : « La critique de la société ne peut donc être menée à bien par une doctrine philosophique : c'est à la pratique socio-historique qu'incombe désormais cette tâche. » (Ibid : 307). C'est désormais la « praxis » qui se voit chargée de l'accomplissement de l'« essence universelle de l'homme ».

jeu : bien loin d'être ce qui doit permettre de renforcer la conscience de la perfection du monde auquel elle correspond, elle apparaît au contraire à Marx comme le moyen d'une prise de conscience de la nécessité de dépasser la contradiction actuelle⁶⁹. Dans les deux cas, pourtant, la connaissance est ce qui doit conduire à la réconciliation de l'existence avec elle-même – d'un côté en tant qu'elle l'est déjà et d'un autre en tant qu'elle doit y parvenir. La sociologie va voir le jour dans le cadre de cette confrontation théorique prenant quoi qu'il en soit pour acquis que la philosophie ne concerne pas tant le domaine immuable de la réalité naturelle que le devenir de l'histoire humaine – quitte à ce que la logique de cette dernière soit rapportée à la précédente, quitte à ce que la « nature du monde » soit identifiée au « monde de la nature ».

Car en effet, après l'*Idée de l'Esprit* chez Hegel, le *Sentiment du Cœur* chez Feuerbach, Marx pense parvenir à saisir le nœud final de toute ontologie, à savoir l'essence de l'*Être* qui ne réside pas ailleurs qu'au plus profond de lui-même, c'est-à-dire au cœur de sa propre *Matière*⁷⁰. Toute substance, de ce point de vue, ne peut être que naturelle. Ce qui est concret dès lors, ce n'est plus tant la famille, la société civile et l'État, ni même le politique en général, mais la naturalité immanente des rapports sociaux instrumentalisés au service de la production de l'homme et de ses conditions matérielles d'existence par l'homme lui-même. Plutôt que de se laisser approprier par le monde (tel que le suppose le phénomène religieux d'après Feuerbach, en référence à Hegel, à partir de l'exemple du christianisme), c'est au contraire l'homme qui doit s'approprier le monde. L'aliénation, dans cette optique, plutôt que d'être inhérente à tout ce qui existe (comme le postule Hegel) ou à l'humanité entière (d'après Feuerbach), va ainsi correspondre chez Marx à la condition bien particulière, du point de vue

⁶⁹ D'après Hegel en effet, comme nous le rapporte Kojève, « c'est le désir inopérant de transformer le réel qui engendre l'erreur chez le philosophe » (Kojève 1947 : note 1p468-469). En réalité, c'est ici le philosophe qui postule la « fin de l'histoire » dans le but de justifier l'ultime validité de son discours à la suite duquel plus rien de vrai ne peut être affirmé qui en différerait. Et si nous postulons par ce biais que c'est donc chez Hegel le réel qui est dans une certaine mesure envisagé au profit de la connaissance, nous voilà alors confronté à la négation même de la prétention hégélienne d'une théorisation d'ensemble qui ne serait que la reproduction à l'identique du réel au travers du discours. Et de ce point de vue, lorsque nous envisageons l'hypothèse marxienne du commencement de l'histoire humaine ou de la « fin de la préhistoire », nous sommes amenés à penser qu'elle relève essentiellement pour sa part du primat accordé, non plus à la théorie au sens premier d'une connaissance contemplative, mais à la pratique au sens propre de l'action humaine transformatrice. Ainsi si les deux positions doivent être qualifiées d'« historiciste », c'est en fait la nature du rapport de primauté inscrit entre la théorie et la pratique qui semble faire toute la différence.

⁷⁰ Un point mérite ici d'être souligné : si Hegel a rapporté l'essence de l'existence à l'« esprit » et si Marx l'a rapporté à la « matière », Michel Freitag la rapporte pour sa part au « symbolique ». En nous accordant au postulat de ce dernier, nous ne pouvons pas ne pas nous demander dans quelle mesure le symbolique relève effectivement de la dialectique inscrite entre l'esprit et la matière, entre l'intelligence et la sensibilité, alors même qu'en retour la « dialectique » constitue justement le fil conducteur de ces trois pensées...

justement de son rapport à la matière, du « Prolétariat » qui constitue en fait la « masse » des travailleurs ouvriers unifiés au travers de cette aliénation commune. Une aliénation qui est alors plus précisément celle du travail en tant que tel, à savoir la force de l'existence humaine en tant qu'elle est devenue un simple moyen de subsistance (Marx 1996 [1844] : 115). Et en retour, c'est ce même prolétariat, la manifestation la plus aboutie de l'aliénation humaine, qui constitue la classe universelle à même d'émanciper l'humanité dans son ensemble en faisant de l'homme « l'homme communiste » qui coïncide avec sa communauté⁷¹ :

C'est seulement quand l'homme réel individuel réinsérera en lui-même le citoyen abstrait, quand il sera devenu, dans son travail individuel et ses rapports individuels, être de groupe, quand l'homme aura pris conscience de ses « forces propres » comme forces sociales, et les aura organisées, quand il ne séparera plus de lui-même la force sociale, sous forme de force politique, alors seulement l'émancipation humaine sera accomplie. (cité par Löwith Ibid : 376).

C'est finalement au travers de l'édification de cette théorie de la société que se manifeste le réengagement envers sa propre existence concrète d'une connaissance trop longtemps revenue sur elle-même en vue de maximiser ses propres conditions de possibilité. Chez Marx, cette réintégration ontologique de l'épistémologie est alors indissociable, du début à la fin, d'une certaine praxis et d'un projet de société : le « communisme », qui, en tant qu'il constitue « la véritable appropriation de l'essence humaine par et pour l'homme », n'est finalement rien d'autre que « le retour conscient et total de l'homme à lui-même en tant qu'être social, c'est-à-dire humain. » (cité par Marcuse 1968 [1954] : 333). En réaction à l'aliénation capitaliste comprise comme subordination de l'ensemble des rapports sociaux à une logique instrumentale des intérêts, le communisme vise autrement dit à « remplacer la domination des conditions données et de la contingence sur les individus par la domination des individus sur la contingence et les conditions existantes. »⁷²(Marx 1982 [1845] : 192).

⁷¹ Interprétant le jugement de Marx selon lequel « la tête de cette émancipation est la philosophie, son cœur est le prolétariat », Löwith dira que « seul le prolétariat, perte complète de l'humain, peut être capable d'une totale récupération de l'unité et de la totalité humaine. » (Löwith Ibid : 377).

⁷² Précisons-le une fois de plus : la théorie de la société de Marx constituait surtout une opposition à l'abstraction formelle de la science moderne, une réponse critique à la conception moderne de la raison et de sa réalisation en tant qu'elle serait devenue une tâche incombant au seul sujet individuel libéré de toutes contraintes matérielles et historiques. Il s'attachera ainsi à montrer que les conditions matérielles et historiques d'existence ne rendaient possible la liberté de la raison et la raison de la liberté que dans la pensée et le vouloir purs, c'est-à-dire dans l'imagination. De ce point de vue, qui est celui à partir duquel il faut comprendre la prétention marxienne de vouloir « dépasser la philosophie » en la réalisant, il apparaissait donc primordiale de travailler concrètement aux conditions de cette réalisation d'une société où les individus règleraient leur vie ensemble en fonction de leurs besoins. « La tâche de la théorie de la société, dira Marcuse, était de montrer cette possibilité et d'exposer les grands principes d'une modification de la structure économique. [...] La construction de la raison par la philosophie trouve son achèvement dans la création de la société raisonnable. » (Marcuse 1976 [1954] : 157).

Finalement, prônera Marx, gardons la dialectique du maître et de l'esclave en remplaçant son idéalisme par un matérialisme assurément plus scientifique; car si l'affirmation de la primauté de l'ontologie sur l'épistémologie, qui vise la réconciliation de la connaissance avec l'existence, est belle et bien nécessaire, c'est encore et toujours à la condition de la remettre « sur ses pieds » pour qu'effectivement *la philosophie transforme l'existence et ne se limite plus seulement à l'interpréter*. L'ontologie, ainsi, ne se veut plus histoire du monde mais production de l'histoire du monde – révolution :

La propriété, le capital, l'argent, le travail salarié, etc., ne sont pas de simples chimères, mais des produits très pratique et très objectifs de leur propre aliénation, produits qu'il faut par conséquent supprimer d'une façon pratique et objective, afin que non seulement dans la pensée et dans la conscience, mais aussi dans son existence en tant qu'être social l'homme devienne un être humain. (Marx cité par Korsch 1964 [1923]: 128).

A la limite, après Kant qui s'attachait à expliquer scientifiquement l'être de la connaissance et à la suite d'Hegel qui était « revenu » à l'exigence philosophique d'une connaissance de l'être, Marx entreprend le grand saut en vue de saisir l'être à partir de lui-même. Mais cette saisie, médiatisée par la Critique idéaliste et la critique de cette Critique, n'est plus alors empiriste mais matérialiste. La vraie réunion de la science et de la philosophie, toujours à la fois historique et dialectique à l'origine, ce n'est plus l'idéal d'un savoir absolu, mais une critique matérialiste de l'économie politique; d'abord et avant tout une critique de la science et de la raison en tant qu'elles sont devenues hostiles à l'existence.

Et cette critique qui débouchera à terme sur le « socialisme scientifique », c'est donc comme nous le savons aujourd'hui celle dont, entre autres, se réclamera la sociologie.

I.2.1.b) L'École historique et l'importance de « l'herméneutique »

Parallèlement à cet effort de synthèse de l'épistémologie et de l'ontologie, successivement opérée par Hegel puis par Marx sur la base de l'actualisation de l'identité de la science et de la philosophie, s'entretiendra une autre tentative de réconciliation de la connaissance et de l'existence cette fois plus directement dirigée vers le rappel et l'entretien de la primauté ontologique d'une connaissance de la réalité humaine à l'égard de la connaissance de la nature. Une primauté qui, dans cette optique, permettrait de justifier en retour la nécessité d'approfondir la réflexion épistémologique de la première en vue de rattraper le retard accumulé par rapport au « progrès » de la seconde et, par la même occasion,

de re-subordonner l'efficacité expérimentale de la science moderne à la raison philosophique qu'elle était en principe censée servir.

Ce courant, précisons-le dès maintenant, c'est celui qui, à l'époque moderne, se réclamera le plus directement de la tradition du *verum factum* que nous avons plusieurs fois évoquée jusqu'ici :

L'esprit ne comprend que ce qu'il a créé. La nature, comme objet de la science de la nature, contient la réalité qui est produite indépendamment de l'action de l'esprit. Tout ce sur quoi l'homme, en agissant, a imprimé sa marque constitue l'objet des sciences de l'esprit.
⁷³(Dilthey 1988 [1910] : 102).

Essentiellement systématisée sous la forme de l'herméneutique en référence à la tradition de la philosophie antique, ce courant se reconnaîtra à l'époque qui nous intéresse ici – à savoir celle de la naissance de la sociologie au XIX^e siècle qui correspond donc à la confrontation du progrès épistémologique de la connaissance à son soubassement ontologique – comme *École historique*. Localisé une fois de plus dans le monde germanique, ce courant a pourtant été tout particulièrement amorcé dans sa visée essentielle par un auteur italien, Giambattista Vico, au début du XVIII^e siècle, en opposition à Descartes et à l'hégémonisme croissant de la science critique moderne. Pour Vico, en effet, en postulant qu'est faux tout ce qui n'est pas certain, cette dernière a conduit à l'oubli des conditions réelles de l'action (qui ne peut jamais être totalement certaine face au poids de sa propre liberté) et, par là même, à la réduction des questions politiques à des problèmes techniques de mise en œuvre d'un savoir scientifique. Dans son ouvrage majeur intitulé la *Science nouvelle* (de manière d'ailleurs paradoxale puisqu'il prétend surtout reposer sur d'anciennes vérités), l'auteur pose le problème essentiel – qui est donc en réalité celui que nous comprenons de manière générale en filiation avec Dilthey et Weber en tant que *verum factum* – de la manière suivante :

Mais au milieu de ces ténèbres qui couvrent les temps les plus reculés de l'antiquité, apparaît une lumière et qui ne peut s'éteindre, une vérité qu'on ne peut révoquer en doute : le monde civil est certainement l'œuvre de l'homme, et par conséquent on peut, on doit en retrouver les principes dans les modifications de son intelligence même. Qui réfléchit à la question, ne pourra que s'étonner de ce que les philosophes qui ont entrepris l'étude du monde physique – que Dieu seul, qui en est l'auteur, peut connaître – aient négligé le monde civil des nations que les hommes peuvent connaître parce qu'ils l'ont fait. (Vico 1953 : 101-102).

⁷³ Toujours dans *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Dilthey affirmait également en ce sens que « les concepts des sciences de l'esprit sont ainsi des représentations qui fixent un processus, une solidification intellectuelle de ce qui en lui-même est écoulement ou parcours. » (Ibid : 109). L'objet de la connaissance est donc bel et bien ce qui se transforme, l'histoire, la réalité humaine en devenir qui constitue depuis les débuts de la philosophie la possibilité de la certitude la plus aboutie puisqu'elle ressort de notre propre création et ainsi renferme ce dont nous sommes déjà les plus immédiatement maîtres – et donc responsables.

Dans cette optique, Vico insiste tout particulièrement sur l'importance de la tradition du *sensus communis*, au nom de l'idéal humaniste de l'*éloquentia* qui prétend entretenir à travers les âges l'antique conception de la sagesse.

En ce sens, comme le précise H-G. Gadamer dans son grand ouvrage *Vérité et Méthode*, Vico nous rappelle que le « bien-parler » va au-delà d'un idéal rhétorique. Il signifie surtout « dire ce qu'il faut », à savoir « ce qui est vrai », qui ne peut pas être seulement envisagé sur une base méthodologique et épistémologique mais, bien au contraire, uniquement dans l'ouverture de la conscience à sa propre détermination historique, c'est-à-dire dans sa capacité d'assumer les « préjugés » qui la sous-tendent et qui se manifestent d'abord sur le plan du « goût » et du « jugement » qui correspondent toujours l'un et l'autre à une (ou des) tradition(s) bien vivante(s). De ce point de vue, dans la mesure où elle ne se rapporte qu'à l'objet de la connaissance en laissant ainsi sans repère la question du sujet qui y correspond et qui apparaît justement à Vico comme la plus fondamentale, il ne s'agit pas tant de renier les apports positifs de la critique méthodologique, que de bien montrer ses limites à partir du moment où elle prétendrait pouvoir régler l'ensemble du problème ou du mystère de la connaissance. C'est donc surtout au niveau de cette dimension subjective de la connaissance que le *sensus communis* doit puiser sa légitimité : en tant que « sens qui fonde la communauté de vie » (Gadamer 1996 [1960] : 37), cadre historique et culturel de reconnaissance du sujet qui précède toute objectivité (consciente). Plutôt que d'être ce qui supprime le besoin de l'accord intersubjectif, l'objectivité constitue bien plutôt ce qui lui résiste et donc l'entretient. La vérité, dans l'ensemble, n'est plus alors envisagée depuis la certitude inductive de l'expérimentation, mais depuis la vraisemblance du jugement transmis⁷⁴.

C'est donc sous cet angle qu'il faut comprendre la réactualisation radicale de l'herméneutique parallèlement au développement de la philologie, en tant qu'ils accompagneront tous deux les efforts de revalorisation de la diversité des cultures, portés par le Romantisme depuis Herder jusqu'à Nietzsche. C'est d'ailleurs également à cette tâche que s'astreindra l'*École historique* en essayant de fournir une assise scientifique, en continuité avec Hegel, à la mise en valeur de l'importance fondamentale de l'« universel concret » à l'encontre de l'« universel abstrait » hérité de l'épistémologie positive. De ce point de vue, si

⁷⁴ Un jugement qui, avant d'être transmis par la tradition (humaine) au sein de la réalité historique, l'aurait d'abord été par le monde des dieux vers celui des hommes, grâce à Hermès, le messager des dieux, qui « offrira » son nom à cette discipline que nous appelons depuis l'herméneutique et qui s'attache donc plus à entretenir qu'à découvrir la « vérité divine » alors entendue comme *épistémé*. Soulignons ainsi au passage le paradoxe de l'*épistémologie* dans la mesure où, alors qu'elle constituait

Feuerbach est l'héritier de Hegel en tant qu'il portait sa connaissance de l'histoire vers l'avenir, les grands représentants de l'*École historique*, tels que Ranke et surtout Dilthey, peuvent apparaître à l'inverse comme les héritiers de Hegel en tant qu'il la portait vers le passé. Il ne s'agit plus tant alors de renverser l'ontologie hégélienne afin de produire l'histoire du monde, que de l'approfondir en vue de retracer cette dernière. L'objet de la connaissance reste primordialement l'esprit et cette connaissance de l'esprit mérite d'être explicitée au moins autant que toute autre connaissance, si ce n'est même plus, dans la mesure où l'esprit reste envisagé comme « devant » être la source de toute transformation historique. Et c'est justement parce que cette connaissance historique de l'esprit semble de plus en plus menacée, de par son manque de crédibilité épistémologique, que l'*École historique* va tenter de produire la synthèse de l'intention hégélienne et de la rigueur kantienne afin de faire des sciences de l'esprit des sciences au sens plein du terme. Car en effet, si l'esprit est la plus haute réalité de l'existence humaine, sa connaissance est également la plus urgente – quitte à assumer le progrès de la connaissance de la nature en essayant de systématiser une autre épistémologie correspondant cette fois au domaine de l'histoire.

C'est de ce projet que provient la *Critique de la raison historique* de Dilthey, qui, d'après l'auteur, est plus exactement une « critique de la faculté que possède l'homme de se connaître lui-même, ainsi que la société et l'histoire, ses créations. » (cité par Brogowski 1997 : 103). Plus exactement, toujours dans l'optique d'une réconciliation de la connaissance avec l'existence, son objectif premier consiste à appliquer la méthode du criticisme au contenu du système hégélien⁷⁵. Contrairement à la tentative précédente, il s'agit donc moins de réintégrer l'épistémologie à son soubassement ontologique, que d'établir, à partir et au-delà de cette réintégration, une nouvelle fondation épistémologique qui permette de garantir l'autonomie et la légitimité scientifique des sciences de l'esprit à l'encontre de l'épistémologie positive en cours dans les sciences de la nature. Pour l'auteur, en effet, alors qu'« il y a scission entre notre rapport quotidien au monde extérieur et le mode de pensée des sciences de la nature, dont les opérations productives sont ésotériques », dans les sciences de l'esprit, « une cohésion se maintient entre vie et science, en vertu de laquelle le travail de formation des idées qu'accomplit la vie reste fondamental pour la création scientifique. » (Dilthey 1988 [1910] : 90-91).

son approfondissement sur le plan étymologique, elle s'est pourtant fixée pour tâche essentielle de décrédibiliser l'herméneutique au nom de son caractère métaphysique.

⁷⁵ Précisons à cet égard que ce projet de réconciliation a laissé de côté la possibilité inverse qui consisterait à appliquer la méthode dialectique hégélienne à un contenu qui ne peut rester, selon la troisième *Critique* du système kantien, qu'indéfiniment ouvert, c'est-à-dire contingent.

Cette différence épistémologique essentielle qui relève de la possibilité d'assumer la réalité ontologique spécifique de l'histoire et de la société face à la nature, Dilthey va alors la systématiser autour de l'opposition entre la « compréhension » et l'« explication ». Alors que celle-ci révèle justement la rupture entre la connaissance de l'objet (la nature) et la manière dont elle est vécue concrètement par le sujet de cette connaissance, celle-là postule au contraire la cohérence de l'expérience humaine (principalement historique et sociale) et de la connaissance d'elle-même qu'elle peut atteindre :

Dans la nature extérieure une cohérence est attribuée aux phénomènes à travers une liaison de concepts abstraits. Au contraire, dans le monde de l'esprit, la cohérence est vécue et comprise d'après ce vécu. La cohérence de la nature est abstraite, mais la cohérence psychique et historique est vivante, imprégnée de vie. (Dilthey Ibid : 72-73).

A ce titre, toujours d'après l'auteur, les sciences de l'esprit sont dès le départ plus proche de la philosophie dont « l'origine et la plus haute tâche est d'amener à la conscience de soi la pensée objective des sciences expérimentales qui des phénomènes dégage un ordre de lois : justifier la pensée devant elle-même. » (cité par Brogowski 1997 : 122).

Ainsi, en lien direct avec Hegel, Dilthey commence par dépasser la stricte opposition ontologique kantienne de l'expérimentation objective – relative au domaine de la nécessité naturelle de la « raison pure » – et de l'expérience subjective – fonction pour sa part de la liberté morale de la « raison pratique » – dans la mesure où cette opposition ne permet pas de rendre compte de l'importance tout aussi essentielle, dans l'ordre de la connaissance, de cette dernière. En effet, même si elle ne se réfère pas à l'appréhension du monde sensible par l'intermédiaire des jugements synthétiques a priori permettant la subsumption du particulier sous le général, l'expérience, en tant qu'elle est « vécue », concerne la dimension socio-historique de phénomènes qui sont également des totalités constituées, détenant déjà leur cohérence propre en indiquant le cercle herméneutique où la compréhension du singulier présuppose celle du général et *vice versa*. En d'autres termes, pour autant qu'elle n'est pas de même nature, l'objectivité n'est pas absente de la réalité historique et pratique, c'est-à-dire subjective. Contrairement à Kant, bien loin de s'y opposer, la compréhension et la théorie s'enracinent chez Dilthey dans l'action et la pratique. Ce postulat dialectique, c'est celui que rend possible, au même titre que chez Hegel, la visée ontologique d'une connaissance qui, plutôt que de s'envisager de manière exclusive, se comprend elle-même à partir de ce dont elle participe, à partir de la vie. « La vie est en même temps active et compréhensive; l'agir et le comprendre réalisent les médiations entre la conscience et l'histoire. » (Ibid : 22). Et si la conscience et l'histoire, la pensée et l'expérience, le comprendre et l'agir entretiennent chacun

une implication mutuelle l'un envers l'autre, c'est donc que les faits et les valeurs – la « raison pure » et la « raison pratique » chez Kant – ne peuvent pas non plus être isolée l'une de l'autre : « ce qui est se révèle [à l'homme comme] inséparable du sentiment de sa valeur et de son idéal. Aux faits de la vie s'ajoutent ainsi les normes de celle-ci. » (Ibid : 20). Et si, selon l'un des principes majeurs de la théorisation de Dilthey, la compréhension constitue même la réalisation de l'action en sens inverse, pour pouvoir interpréter, le philosophe doit avoir agi⁷⁶.

De cette manière, et là résidait donc son objectif essentiel, Dilthey sera le premier à reconnaître épistémologiquement le fait que la connaissance de la réalité humaine dépend intrinsèquement de la situation existentielle du sujet connaissant. « Une théorie de la connaissance qui ne supposerait aucune condition préalable est une illusion » (Ibid : 60) disait-il; et c'est d'abord sous cet angle que doit être saisi le retour à l'ontologie opéré par les sciences de l'Esprit.

En retour, de façon tout à fait logique, il ne faut donc pas essayer de transposer dans le champ des sciences de l'esprit la méthode des sciences de la nature (puisque alors les premières seront toujours victimes d'un déficit de scientificité), mais reconnaître la différence de nature de ces deux ordres de connaissance afin d'asseoir la possibilité de définir la méthode adéquate aux critères épistémologiques spécifiques de la réalité ontologique du devenir humain, c'est-à-dire de l'histoire qui, au même titre que la connaissance, se trouve être le lieu synthétique de la nature et de la liberté. La réalité humaine semble ainsi devoir être envisagée comme le double point de départ de l'ontologie et de l'épistémologie puisque c'est en son sein qu'elles se rejoignent comme deux étapes d'un même mouvement, libre et nécessaire, en un mot contingent, que nous comprenons comme étant à la fois celui du « dire » et du « dire vrai », du symbolique et de la logique.

Parallèlement à l'approfondissement de cette remise en cause de la *Critique* kantienne inaugurée par Hegel, Dilthey va également établir sa propre théorisation en commençant par critiquer la conception hégélienne de l'esprit. D'après *La phénoménologie de l'esprit*, l'esprit renvoi d'abord au processus suivant lequel « l'idée qui, en la nature, s'aliène dans son altérité et sort d'elle-même, retourne à elle-même, à partir de cette nature, dans l'Esprit. » (Hegel cité par Dilthey Ibid : 102). Actualisant ainsi la liberté, l'esprit renvoi alors aussi bien à une

⁷⁶ Nous essayerons de le montrer dans la dernière partie de notre travail : c'est l'« agir », entendu en ce sens herméneutique, qui constitue et devrait constituer le fondement et le critère premier du travail de terrain en sociologie. En effet, disait Dilthey, « la compréhension présuppose un vécu, et l'expérience vécue ne devient une expérience vitale que dans la mesure où la compréhension échappe à l'étroitesse et à la subjectivité du vécu et accède au niveau de la totalité et de l'universel. » (Dilthey Ibid : 97).

dimension *subjective*, comme manifestation de la diversité des esprits individuels, qu'à une dimension *objective* qui résulte de l'objectivation de l'ensemble de ces volontés libres individuelles dans le monde moral et politique, et, finalement, à son propre *absolu* qui signifie alors la prise de conscience de lui-même de l'esprit objectif, c'est-à-dire le savoir que l'esprit a de lui-même et qui se manifeste à la fois au travers de l'art, de la religion et de la philosophie. De cette systématisation hégélienne, Dilthey retiendra principalement le concept d'esprit objectif qu'il élargira à la langue, aux mœurs, au droit et à toute espèce de forme de manifestation spirituelle, en subsumant ainsi en son sein ce qui ressortait chez Hegel du domaine de l'esprit absolu. Finalement, derrière le principe de l'*esprit objectif*, c'est essentiellement de l'histoire dont il s'agit. Une histoire libérée de sa dépendance envers une transcendance absolue, qui peut dès lors être toute entière rapportée à la réalité de l'individu dans la mesure où il est « le support et le représentant des dimensions de communauté entremêlées en lui » et où il peut recueillir et connaître l'histoire où ces dimensions ont surgi. Ainsi débarrassé de l'esprit absolu, l'individu peut comprendre l'histoire dans la mesure où il est lui-même un être historique :

La première condition de la possibilité de la science historique consiste en ceci que je suis moi-même un être historique, que celui qui cherche à éclairer l'histoire est le même que celui qui fait l'histoire. (Dilthey cité par Habermas 1976 [1968] : 184).

De cette manière, Dilthey prétend remplacer la raison universelle hégélienne par « la vie dans sa totalité, l'expérience vécue, la compréhension, l'ensemble vital historique et la puissance de l'irrationnel qui s'y manifeste... » (cité par Brogowski 1997 : 109). La réalisation de la raison dans l'histoire devient ainsi, « entre l'interprétation et l'explication », la « tâche infinie » de la compréhension qui « élargit l'horizon de la vie individuelle et ouvre, dans les sciences de l'esprit, la voie qui, à travers ce qui est commun, conduit à l'universel. » (Ibid). Les sciences de l'esprit visent donc à constituer un savoir universellement valable du monde historique, de l'esprit objectif comme monde de l'esprit saisi par l'objectivation de la vie. Selon elles, l'individu n'est à même de produire un savoir objectif qu'à la condition de faire appel aux régularités qu'il peut extraire de la mise en rapport de son « expérience vécue » (subjective) *particulière* et de l'*universalité* de l'« objectivation de la vie » dont elle participe :

L'extension de notre savoir à ce qui est donné dans l'expérience vécue s'accomplit grâce à l'interprétation des objectivations de la vie, et cette interprétation n'est à son tour possible qu'à partir des profondeurs subjectives de l'expérience vécue. De même la compréhension du singulier n'est possible que grâce à la présence en elle du savoir général, et ce savoir général présuppose à son tour la compréhension. Enfin la compréhension d'une

partie du cours de l'histoire n'atteint sa perfection que grâce à la relation de la partie au tout, et la vision historico-universelle de la totalité présuppose la compréhension des parties qui y sont réunies. (Dilthey Ibid : 105).

En vue de se défendre de tout encrage métaphysique susceptible de remettre en cause la légitimité scientifique de sa théorie, l'auteur insiste alors sur le fait que l'« expérience vécue » n'introduit aucune hypothèse qui supposerait quelque chose au-delà du donné: « c'est la vie qui [ici] saisit la vie », nous dit-il. Et cette saisie, c'est en cela que consistent l'herméneutique et sa méthode compréhensive basée sur l'interprétation :

Nous appelons interprétation la compréhension méthodique des extériorisations de la vie fixées de manière durable. Mais puisque c'est dans le langage que la vie de l'esprit trouve son expression pleine, exhaustive et qui rend donc possible une appréhension objective, l'interprétation s'accomplit à l'égard des traces de l'existence humaine fixées par écrit. Cet art est le fondement de la philologie. L'herméneutique est la science de cet art. (cité par Brogowski 1997 : 30).

La *compréhension* pénètre dans l'« objectivation de la vie » – qui n'est que l'ensemble des expressions de la vie d'autrui – grâce à une transposition effectuée à partir de la plénitude des expériences personnelles du chercheur. L'objet des sciences de l'esprit est donc également la réalité extérieure, mais en tant qu'elle serait porteuse de sens et de significations acquises par l'action de l'esprit à son égard :

L'esprit s'est objectivé dans ces réalités extérieures, des fins s'y sont forgées, des valeurs s'y sont réalisées, et c'est précisément cette dimension spirituelle, inscrite en elles, que la compréhension saisit. Il y a entre moi et ces réalités une relation vitale. [...] La nature est le soubassement des sciences de l'esprit [...]. Mais sur cette base s'élève alors la réalité, dans laquelle les sciences de l'esprit pénètrent toujours plus profondément par deux voies, par l'expérience vécue des situations personnelles et par la compréhension de la dimension spirituelle objectivée dans le monde extérieur. (Dilthey Ibid : 72-73).

De manière générale, l'œuvre de Dilthey vise donc bel et bien à revitaliser la réflexion épistémologique en partant de la reconnaissance de sa dépendance envers son propre substrat ontologique. Et cela, ne serait-ce que pour éviter l'enfermement méthodologique de la science moderne qui, de plus en plus, n'envisage la réalité qu'en fonction de la causalité empirique : soit en tant qu'elle constituerait déjà l'essentiel de la nature de l'objet expérimenté, soit qu'il faille parvenir à l'y réduire. Cette revitalisation étant d'ailleurs d'autant plus justifiée qu'en partant de la réalité sociale au sein de laquelle s'enracine le devenir historique, la connaissance se trouve cette fois-ci confrontée au lieu synthétique de l'esprit et de la nature (où l'esprit est nature et la nature est esprit) qui constitue justement l'ultime question, non seulement de l'épistémologie, mais également d'abord et avant tout de l'ontologie. De ce point vue, la sociologie pourrait apparaître comme le ralliement de la science à la philosophie

qui, d'après l'auteur, « ne repose pas seulement sur un fondement épistémologique; car il s'agit aussi en philosophie d'élever l'esprit jusqu'à l'autonomie. » (cité par Brogowski 1997 : 105). Toujours selon le principe du *verum factum*, cette « philosophie de la philosophie » signifie donc en fait que dans la mesure où seule l'histoire dit à l'homme ce qu'il est puisque c'est lui qui la crée et qu'il en est donc responsable, la *compréhension* (la raison historique), en tant qu'elle est la possibilité d'assumer cette double visée à la fois éthique et scientifique, constitue la plus haute exigence de l'être humain. Et si l'homme est libre parce qu'il crée et crée parce qu'il est libre, l'objectif de la *compréhension* est donc d'abord et avant tout l'interprétation de cette liberté créatrice dont sont à la fois issus le sens et la signification. Autrement dit, si ce principe du *verum factum*, tel que l'interprète Dilthey, semble pouvoir être lui-même envisagé comme une certaine interprétation du mot d'ordre de la philosophie : « Connais-toi toi-même », c'est en fait l'histoire qu'il s'agit de connaître en tout premier lieu.

C'est à partir de l'histoire que doit se déployer la philosophie et non pas l'inverse, à moins de retomber tout entier dans l'erreur de la systématisme hégélienne, que Dilthey prétendait justement dépasser. Et c'est peut-être surtout à cela que voulait s'appliquer l'idéal sociologique héritant des sciences de l'esprit : dépasser l'application d'une signification philosophique a priori à l'histoire afin de rendre à la philosophie son caractère concret et historique et la contingence qu'il implique.

En filiation avec cette réouverture onto-épistémique portée par les sciences de l'esprit, Max Weber, un autre père fondateur de la sociologie qui s'intéressera plus précisément à l'activité sociale, établira également une critique radicale du réductionnisme méthodologique porté par l'épistémologie positive :

La méthodologie ne peut jamais être autre chose qu'une réflexion sur les moyens qui se sont vérifiés dans la pratique, et le fait d'en prendre expressément conscience ne saurait pas plus être la présupposition d'un travail fécond que la connaissance de l'anatomie n'est la présupposition d'une démarche « correcte ». Tout comme l'individu qui voudrait sans cesse contrôler sa façon de marcher d'après ses connaissances anatomiques risque finalement de trébucher, le spécialiste pourrait connaître la même mésaventure s'il cherchait à déterminer les buts de son travail sur des bases extérieures en se fondant sur des considérations méthodologiques. (Weber 1992 [1923] : 207-208).

Pour lui aussi, les sciences humaines et les sciences de la nature se rapportent à deux réalités ontologiquement différentes qui appellent en retour une autonomie épistémologique des premières envers les secondes à partir de laquelle seulement pourra être envisagée une méthodologie propre à la connaissance de la réalité humaine et, plus précisément, sociale et

culturelle. En effet, alors que la sociologie s'attache à comprendre le comportement des individus singuliers qui participent du tout, la biologie est incapable de saisir le comportement des cellules. Elle peut tout au plus l'appréhender de manière uniquement fonctionnelle et le déterminer ensuite d'après les règles de son développement. Mais Weber reconnaît ainsi que cet acquis supplémentaire de la sociologie est cependant payé très chèrement, car il est obtenu au prix du caractère hypothétique et fragmentaire des résultats sur lesquels elle débouche, qui est finalement lui-même inhérent à toute forme de compréhension basée sur l'interprétation. Et en effet, l'auteur affirme :

Nous appelons sociologie une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets. Nous entendons par « activité » un comportement humain, quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. Et par activité « sociale », l'activité qui, d'après son sens visé par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement. » (Weber 1995 [1922] : 28).

Au départ, la thèse défendue est donc largement similaire à celle de Dilthey : si la réalité sociale et historique peut être connue et expliquée, ce n'est pas sur la base d'un enregistrement de données sensibles et factuelles – qui se donneraient en pure extériorité à la raison, et qui ainsi réduiraient le problème de la connaissance à celle de l'exposition positive et objective des opérations méthodologiques auxquelles elle recourt – mais sur celle d'une implication du sujet à l'égard de l'objet de la connaissance, sur la base de sa propre participation à la réalité étudiée. Une fois de plus, il s'agit alors moins d'*expliquer* la réalité en question que de commencer par la *comprendre*. Si les faits historiques impliquent déjà une visée proprement théorique, le jugement scientifique appliqué à l'histoire « figure non seulement un tableau de pensées formé catégorialement, mais il n'acquiert objectivement de la validité que parce que nous ajoutons à la réalité « donnée » tout le trésor de notre savoir empirique d'ordre « nomologique ». » (Weber 1992 [1923] : 283). Face au monde historique de l'esprit, la clé de la connaissance et de la logique, bien loin de pouvoir uniquement se forger au travers de la sensibilité, n'a pas d'autres possibilités que de se retourner sur sa propre matière en tant qu'elle est d'abord et avant tout d'ordre sémantique et symbolique. « Tout comme l'histoire, précise ainsi Weber, les problèmes concernant les relations sociales pratiques des hommes entre eux, et tout spécialement ceux de la justice, sont orientés dans un sens « anthropocentrique », ce qui veut dire qu'ils s'occupent de la signification d'« agissements » humains. » (Ibid : 274). Tout comme l'histoire, donc, la sociologie cherche « exclusivement à expliquer causalement les « éléments » et les « aspects » de l'événement en

question qui ont une « signification générale » sous des points de vue déterminés et qui offrent pour cette raison un intérêt historique... » (Ibid : 276).

Mais cette « explication causale » est-elle possible? Cette question, nous continuerons à le montrer par la suite, constitue le nœud le plus problématique de l'œuvre weberienne, dans la mesure où l'auteur était parfaitement conscient qu'« il n'existe absolument pas d'analyse scientifique « objective » de la vie culturelle ou [...] des manifestations sociales qui serait indépendante des points de vue spéciaux et unilatéraux grâce auxquels ces manifestations se laissent explicitement ou implicitement, consciemment ou inconsciemment sélectionner pour devenir l'objet de la recherche... » (cité par Delmotte, Zaccari-Reyners 2003 : 41-42). De ce point de vue, nous dit Weber, « les points de départ des sciences de la culture resteront par conséquent variables dans l'avenir indéterminé, aussi longtemps qu'une sorte de stupeur chinoise de la vie de l'esprit ne vienne à déshabituer les hommes de poser des questions à la vie toujours aussi inépuisable. Un système des sciences de la culture qui ne ferait même que fixer systématiquement, définitivement et d'une manière objectivement valable les questions et les domaines qu'elles seraient appelées à traiter serait une absurdité en soi. »⁷⁷ (Weber 1992 [1923] : 165). Et en effet, prenant alors ici implicitement position contre la démarche hégélienne, l'auteur refuse « l'idée que le but, même éloigné, des sciences de la culture puisse être de construire un système fermé de concepts dans lequel la réalité soit resserrée selon un ordre définitif... et à partir duquel elle puisse être désormais déduite. C'est sans fin que se transforme le cours de l'événement imprévisible qui va au-devant de l'éternité. » (cité par Merleau-ponty 1955 : 37-38). De part son enracinement pratique, la théorie de la société se distingue donc à la fois ontologiquement et épistémologiquement de la théorie scientifique de la nature :

Cette sorte de conditionnalité par des « valeurs subjectives » reste en tout cas étrangère aux sciences de la nature qui tendent vers le modèle de la mécanique et elle constitue précisément l'opposition spécifique entre l'histoire et les sciences de la nature. (Weber 1992 [1923] : 263-264).

À l'inverse de celle qui caractérise les sciences naturelles, l'objectivité scientifique d'une connaissance de la société ne ressort pas d'une extraction à l'égard de la réalité pratique et historique. Bien au contraire, elle est rendue possible par l'intériorisation réflexive ou

⁷⁷ Plus loin, à titre d'exemple, Weber ajoute : « C'est notre intérêt orienté d'après des « valeurs » et non pas seulement la relation causale positive entre notre civilisation présente et celle des Grecs qui conditionne les limites du champ des valeurs culturelles déterminantes pour une histoire de la civilisation grecque. » (Ibid : 259).

théorique de la réalité pratique ou, en d'autres termes, par le rapport d'appartenance mutuelle reliant le sujet de la connaissance à son objet :

La condition transcendantale de toute science du culturel est, non pas que l'on prenne pour valable telle ou telle culture, mais ce fait que nous sommes des « hommes de la culture », doués de la capacité de prendre position consciemment à l'égard du monde et de lui prêter un sens. Quel que puisse être ce sens, il en résulte qu'en vivant, nous découpons certains phénomènes de la coexistence humaine pour les juger, et prenons position (positivement ou négativement) à leur égard, en tant que significatifs. (cité par Merleau-Ponty 1955 : 34).

Il ne s'agit donc pas d'introduire la *raison pure* dans l'existence puisque cela, Kant le disait déjà, est impossible. Il s'agit à l'inverse de partir de l'existence (« l'expérience vécue »), toujours et partout constituée historiquement de multiples mises en rapport de significations, afin de la confronter aux régularités de ces dernières et, par ce biais, d'en retirer le sens le plus général. Car c'est alors ce sens le plus générale qui représente la condition de possibilité d'une objectivité dans le cadre d'une théorisation de la société cette fois-ci fonction, comme le voulait Dilthey, non plus tant d'une *raison pure* que d'une *raison historique*.

I.2.1.c) La science au service des « humanités »

La puissance spéculative de la pensée germanique, que nous venons d'apprécier tout au long de notre exposé relatif au développement de la connaissance moderne, va s'incarner plus directement en France, à la même époque, dans un effort de réalisation pratique qui s'actualisera au travers d'une recomposition radicale des diverses institutions politiques et morales, dont la révolution de 1789 apparaît comme l'aboutissement majeur⁷⁸. Seulement quelques années après la première publication de la *Critique de la raison pure*, c'est donc en France qu'aboutira concrètement le procès de développement de la modernité, au travers de la constitution d'un État-Nation doué d'un espace public et laïque au sein duquel l'universalité de la raison va trouver son effectivité – sur la base de la subordination du rapport de l'homme à la divinité à celui de l'homme à l'humanité. Lié à celui du droit naturel, d'une justice

⁷⁸ A l'égard de cette révolution, Hegel dira justement, dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, que « depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes tournent autour de lui, on n'avait jamais vu l'homme se placer la tête en bas, c'est à dire se fonder sur l'idée et construire d'après elle la réalité. [...] c'est maintenant seulement que l'homme est parvenu à reconnaître que c'est la pensée qui doit régir la réalité spirituelle. C'était donc là un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si à ce moment seulement on en était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde. » (Hegel 1963 : 340).

inhérente à la « nature humaine », ce développement du monde moderne se focalisera de cette manière sur la nécessité de définir le statut juridico-politique de chaque individu parmi ses semblables. Ainsi, même en France, ce procès de développement sera intrinsèquement lié à un ensemble de contributions théoriques qui se définiront successivement derrière les termes d'*Humanités*, de *Lumières* ou encore d'*Idéologie*. Essentiellement dirigées par la visée humaniste de l'émancipation de la raison humaine, elles resteront donc toujours d'abord et avant tout motivées par leur correspondance pratique, aussi bien politique que morale⁷⁹. A la manière de Machiavel ou de Hobbes, aussi bien chez Montesquieu que chez Saint Simon, en passant par Rousseau, Diderot et Voltaire, la recherche théorique de la vérité est toujours restée plus intimement liée à la quête pratique de liberté; la philosophie, à sa visée primordialement politique⁸⁰. De ce fait, le progrès épistémologique des sciences naturelles basées sur l'expérience, avant même d'être critiqué en tant que tel, a toujours été plus directement envisagé comme potentiel de rationalisation du « vivre ensemble »; la valeur de la science ne se prenait qu'à la mesure des services qu'elle pouvait rendre aux *Humanités*; et ce n'est donc pas un hasard si c'est en France que la « sociologie » verra le jour, sous la plume d'August Comte – disciple de Saint Simon dont le maître, Destutt de Tracy, était justement le

⁷⁹ « La formation de l'Etat-nation moderne, précise Freitag en ce sens, est un procès historique concret, et la construction du concept unifié et totalisant de société représente la dimension réflexive de la praxis historique qui anime ce procès, et ceci bien avant qu'un tel concept soit formellement « découvert » par la sociologie naissante du XIXe siècle. Celle-ci vient greffer, de manière tardive, son projet de connaissance objective sur l'ensemble du procès de la modernité et les élaborations doctrinales, normatives et identitaires qui l'ont orienté, pour rattacher alors sa propre spécificité à cette prétention d'objectivité positive. [...] La « découverte » de la société coïncidait donc avec le procès réel de reconstruction systématique de l'ensemble des régulations sociétales et avec la différenciation institutionnelle formelle des « instances » de la vie sociale qui l'accompagnait, et elle leur a servi (dans ses formulations successives) de référent unificateur subjectif, donc en quelque sorte d'« idéologie » en même temps justificative et directrice. La nature de cette « découverte » n'est en effet pas identique à celle des découvertes qui se font dans le domaine de la connaissance de la nature, elle reste intérieure à l'objet lui-même, elle s'inscrit, tout en la développant et en l'unifiant de manière critique et systématique, dans la réflexivité qui caractérise déjà ontologiquement toutes les interactions significatives qui forment la substance de la pratique humaine. » (Freitag 2005 : 145).

⁸⁰ C'est sûrement la récurrence des diverses théorisations relatives au « contrat » qui révèlent le mieux à cette époque le lien de la philosophie et de la politique, en fonction duquel la question la plus importante est celle de la possible harmonisation de l'intérêt individuel et de l'intérêt collectif, selon une primauté accordée soit à l'un soit à l'autre. Parallèlement à Rousseau et à son « contrat social » dont on connaît l'influence décisive qu'il aura sur le mouvement « jacobin », nous pouvons ici citer Diderot qui affirmait que « c'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant et quand il lui convient de vivre ou de mourir. C'est à elle de fixer les limites de tous les devoirs. Vous avez le droit naturel le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté par l'espèce entière. » (cité par Gusdorf 1973 : 513). A cet égard, et nous y avons déjà insisté, à l'encontre de l'économie politique plus axée sur l'intérêt individuel, la sociologie peut ainsi être comprise à l'origine comme la science de cette « volonté générale » qui, dans la mesure où celle-ci constitue le dénominateur commun rationnel de l'espèce humaine, permettrait d'assurer entre les hommes une universalité qui servirait de référence objective pour les divers ordres de jugement de valeurs.

père de l'*Idéologie* – en vue de remplacer le terme de « physique sociale » en cours depuis Hobbes.

C'est donc d'abord sous l'angle de l'utilisation de la science à des fins sociales et politiques que doit être envisagée la sociologie et, ce faisant, à partir de sa participation à un mouvement plus large, non pas tant de réconciliation, que de mise à profit de la connaissance envers l'existence, qui sera défini par Comte en tant que positivisme. Car en effet, laissé à lui-même, à l'inverse de ce que prétend l'économie politique, le progrès du rationalisme et de la connaissance scientifique ne sont pas en mesure de s'adapter mécaniquement aux exigences morales et politiques du monde qui leur a donné naissance – la révolution française en fournissant à ce titre la démonstration la plus explicite, aussi bien du point de vue des acquis (qui résulteraient ainsi d'une certaine détermination réaliste ou concrète, volontairement normative, du progrès scientifique) que des pertes (inversement issues d'une désubstantialisation abstraite ou formelle de la raison humaine abandonnée à sa pure autonomie positive⁸¹) qu'elle a entraînées. En effet, prétend René Bastide, cette révolution sera « interprétée comme une épreuve décisive ayant apporté un démenti formel aux doctrines individualistes rendues responsables d'un travail de décomposition auquel il est nécessaire et urgent d'opposer une doctrine de reconstruction sociale. Seulement, tandis que le traditionalisme va chercher les éléments de la solution dans des formes de pensée pré-cartésiennes, pensant supprimer ainsi les deux siècles d'histoire qu'il rend responsable de tout le mal, le positivisme va s'assigner comme tâche de ne rien laisser perdre ni de Montesquieu, ni de Turgot, ni de Condorcet, de s'appuyer fortement sur la science, mais d'intégrer tout cela dans un système synthétique capable d'une armature aussi solide que celle de la catholicité chrétienne et d'un contenu en accord avec les acquisitions de l'humanité en matière de savoir et d'expérience sociale. » (Bastide 1958 : 204).

En ce sens, compris comme la systématisation finale des conceptions humaines, le positivisme constitue d'après Comte « la seule issue intellectuelle que puisse réellement

⁸¹ A cet égard, Comte critiquera sévèrement l'instrumentalisation utilitariste de la positivité scientifique inextricablement liée au développement de l'économie politique : « Il est vrai que l'exorbitante prépondérance maintenant accordée aux intérêts matériels a trop souvent conduit à comprendre cette liaison nécessaire de façon à compromettre gravement l'avenir scientifique, en tendant à restreindre les spéculations positives aux seules recherches d'une utilité immédiate. Mais cette aveugle disposition ne résulte que d'une manière fautive et étroite de concevoir la grande relation de la science à l'art, faute d'avoir assez profondément apprécié l'une et l'autre. [...] l'art ne sera plus alors uniquement géométrique, mécanique ou chimique, etc., mais aussi et surtout politique et moral, la principale action exercée par l'humanité devant, à tous égards, consister dans l'amélioration continue de sa propre nature, individuelle ou collective, entre les limites qu'indique, de même qu'en tout autre cas, l'ensemble des lois réelles » (Comte Ibid : 64-65-66-67).

comporter l'immense crise sociale développée, depuis un demi-siècle, dans l'ensemble de l'occident européen et surtout en France » (Comte 1949 [1830] : 118). Il ajoute d'ailleurs, toujours à propos de cette crise :

A l'insu des pouvoirs actuels, cette résistance instinctive concourt à faciliter la véritable solution, en poussant à transformer une stérile agitation politique en une active progression philosophique, de manière à suivre enfin la marche prescrite par la nature propre de la réorganisation finale, qui doit d'abord s'opérer dans les idées, pour passer ensuite aux mœurs, et, en dernier lieu, aux institutions. [...] Le positivisme fait de l'ordre la condition du progrès, et du progrès le but de l'ordre. Il assure l'ordre et garantit le progrès. (Ibid : 135/138).

Plus loin il ajoute :

En un mot, le peuple est naturellement disposé à désirer que la vaine et orageuse discussion des droits se trouve enfin remplacée par une féconde et salutaire appréciation des divers devoirs essentiels, soit généraux, soit spéciaux. [...] Tel est le principe spontané de l'intime connexité qui, tôt ou tard sentie, ralliera nécessairement l'instinct populaire à l'action sociale de la philosophie positive; car cette grande transformation équivaut évidemment à celle, ci-dessus motivée par les plus hautes considérations spéculatives, du mouvement politique actuel en un simple mouvement philosophique, dont le premier et le principal résultat social consistera, en effet, à constituer solidement une active morale universelle, prescrivant à chaque agent, individuel ou collectif, les règles de conduites les plus conformes à l'harmonie fondamentale. (Ibid : 233).

Cette conception du rôle de la philosophie, autrement dit, c'est la nécessité d'établir un nouveau « pouvoir spirituel » directement associé à la morale devenue universelle ou, réciproquement, à une éducation universelle avant tout morale puisque, l'auteur le dit lui-même, l'esprit positif implique que « le point de vue social y deviendra nécessairement le lien scientifique et le régulateur logique de tous les autres aspects positifs. [...] Il est impossible qu'une telle coordination, en développant familièrement les idées d'ordre et d'harmonie, toujours rattachées à l'humanité, ne tende point à moraliser profondément, non seulement les esprits d'élites, mais aussi la masse des intelligences, qui toutes devront plus ou moins participer à cette grande initiation, d'après un système convenable d'éducation universelle. » (Ibid : 185-186). Dans l'ensemble, le positivisme comtien prétend ainsi remédier à « l'anarchie intellectuelle » des savants et de la population dans son ensemble, grâce à une rééducation généralisée qu'il garantira dans la mesure où il deviendra le modèle de base de toute connaissance. L'objectivité de la philosophie positive, nous dit Comte, « doit alors devenir la base systématique de la sagesse humaine, aussi bien active que spéculative, de manière à remplir plus convenablement l'indispensable office social qui se rattachait jadis à l'universelle instruction chrétienne. » (Ibid : 213). Son but premier est de parvenir à déployer le « pouvoir spirituel » de la science, son *humanité*, qui apparaît comme la condition

essentielle en vue de mettre le progrès scientifique au service de la vie humaine. Et en effet, l'« éducation universelle », dont est porteuse la philosophie positive, consiste principalement à élargir l'unité finale de l'entendement humain de l'individu à l'espèce toute entière et ainsi, à « concevoir toutes nos spéculations comme des produits de notre intelligence, destinés à satisfaire nos divers besoins essentiels, en ne s'écartant jamais de l'homme qu'afin d'y mieux revenir... » (Ibid : 60). En d'autres termes, la philosophie positive constitue bel et bien à son tour une certaine forme de réconciliation de la connaissance avec l'existence, sur la base d'une réintégration de l'épistémologie à l'ontologie opérée, une fois de plus, par une possible synthèse de la science et de la philosophie.

Mais la philosophie en question, paradoxalement, ne sera à même de constituer le support d'un nouveau « pouvoir spirituel » qu'à la condition de se dépasser elle-même, en s'accordant avec la positivité des lois scientifiques. La philosophie doit devenir positive afin de pouvoir être compatible avec l'esprit scientifique :

Tous nos vrais besoins logiques convergent donc essentiellement vers cette commune destination : consolider, autant que possible, par nos spéculations systématiques, l'unité spontanée de notre entendement, en constituant la continuité et l'homogénéité de nos diverses conceptions, de manière à satisfaire également aux exigences simultanées de l'ordre et du progrès, en nous faisant retrouver la constance au milieu de la variété (Ibid : 51-52).

Dans cette optique, elle doit avant tout parvenir à établir une vue synthétique des sciences, une « vue d'ensemble » qui pourra se substituer au point de vue de détail qui est celui des sciences spécialisées. C'est ainsi à la fois à une « totalisation de l'expérience » et à une « synthèse des savoirs » qu'en appelle d'abord la philosophie positive de Comte : découvrir une unité foncière au sein de la multiplicité des objets de l'expérience, qui permette de se représenter l'ensemble des phénomènes observables comme des cas particuliers d'un seul fait général et, du même coup, de réduire les lois particulières à une loi suprême ou à un principe unique. Dans la mesure où elle prétend transcender la simple expérience physique, l'opération visée n'est donc rien de moins que métaphysique, même si, comme nous le verrons dans la partie suivante, elle se réclame être son strict opposé. Pour parvenir à cette totalisation, l'auteur postule qu'il faut se détourner de la considération des objets de notre connaissance et du contenu effectif des lois scientifiques, afin de considérer les sciences dans leur origine commune qui n'est en l'occurrence rien d'autre que l'humanité. C'est ainsi que la théorie de la connaissance, une fois de plus, devient théorie de la société, et nous verrons chez Émile Durkheim à quel point cette motivation originale de la sociologie était rationnellement fondée. D'ailleurs, en devenant la condition première du développement de la philosophie

positive, la sociologie permet par la même occasion de résoudre les lacunes de la psychologie qui, en se limitant à une systématisation des lois de l'esprit humain depuis son propre intérieur, implique l'identité de l'organe observé et de l'organe observateur et donc l'impossibilité de l'observation scientifique. La sociologie, pour sa part, permettrait bien au contraire d'après Comte de considérer les sciences comme des entités objectives, relativement à la facticité sociale qui les détermine historiquement selon des lois qui dépassent leur spécialisation respective. Par l'intermédiaire de la sociologie, la philosophie positive permettrait même de hiérarchiser les sciences à partir des différents stades historiques (primitif, théologique et positif) mis à jours par les lois précédentes⁸². La sociologie et la synthèse des sciences ne font qu'une, s'agissant dans les deux cas de l'avènement de la science universelle, d'un renouveau de la philosophie pour lequel l'universel s'enracine non plus tant dans la nature que dans l'humanité. « Ainsi rapportées non à l'univers mais à l'homme ou plutôt l'humanité, dira Comte, nos connaissances réelles tendent vers une entière systématisation. » (cité par Bastide 1958 : 210). Toutes les sciences n'apparaissent ainsi que comme des préparations à la sociologie entendue comme unification des connaissances réelles. Les phénomènes étudiés par les sciences spécialisées ne deviennent intelligibles que s'ils sont rapportés aux phénomènes sociaux, de la même manière que la réalité individuelle ne peut être saisie dans son objectivité qu'en étant ramenée à l'humanité qui, contrairement à celle-ci qui n'est qu'une abstraction, constitue la seule réalité – historique et spirituelle en l'occurrence – en tant qu'elle est elle-même saisie dans son appartenance à son propre « milieu » (naturel) qui est justement l'attribut des sciences qui la précèdent :

On ne doit plus alors concevoir, au fond, qu'une seule science, la science humaine, ou plus exactement sociale, dont notre existence constitue à la fois le principe et le but, et dans laquelle vient naturellement se fondre l'étude rationnelle du monde extérieur, au double titre d'élément nécessaire et de préambule fondamental, également indispensable quant à la méthode et quant à la doctrine... (Comte Ibid : 59).

La connaissance, y compris objective, avant de relever de ses propres modèles au nom desquels elle s'envisage comme représentation d'un monde réel, relève donc d'abord de

⁸² L'auteur ira même jusqu'à classer ce qu'il considère être les six sciences fondamentales du point de vue de leur ordre d'accès au stade positif – le passage d'une science à une autre impliquant une sorte d'accumulation des méthodes dans la mesure où aucune n'est possible sans les ressources de celles qui la précèdent : les mathématiques (le raisonnement), l'astronomie (l'observation), la physique (l'expérimentation), la chimie (la nomenclature), la biologie (la méthode comparative) et la sociologie (la méthode historique pour la science la plus riche, conditionnée par toutes les autres). Dans cette optique, en tant qu'elle commandera aux cinq premières, la dernière ou plus exactement la « reine des sciences », la sociologie, apparaît belle et bien comme le lieu de synthèse de l'épistémologie et de l'ontologie – quitte à ce que celle-ci se voie refoulée en se soumettant à celle-là au nom du principe positif.

l'existence humaine prise *dans son ensemble* – puisque « l'homme proprement dit n'existe pas, il ne peut exister que l'humanité, puisque tout notre développement est dû à la société, sous quelque rapport qu'on l'envisage » (Ibid : 191). Et en effet, d'après Comte, l'histoire de la science (ou de la logique de la connaissance), en tant qu'elle recouvre l'histoire sociale de l'humanité, voit son unité se constituer avant tout sur le plan anthropologique ou social.

Dans l'ensemble, comme nous venons de le voir chez Dilthey, il ne s'agit donc pas en sociologie de transférer les critères scientifiques des sciences exactes vers les sciences de l'homme, mais de considérer les exigences des premières selon la réalité spécifique des secondes. Dans son *Discours sur l'esprit positif*, Comte insiste à cet égard sur le risque d'une mauvaise interprétation du principe positif – consistant en résumer à subordonner l'imagination à l'observation – qui fait « dégénérer la science réelle en une sorte de stérile accumulation de faits incohérents, qui ne pourrait offrir d'autre mérite essentiel que celui de l'exactitude partielle » (Comte Ibid : 40). Il est donc nécessaire de ne pas confondre « la science réelle avec cette vaine érudition qui accumule machinalement des faits sans aspirer à les déduire les uns des autres » ⁸³(Ibid : 42). Dès lors, la sociologie comtienne doit subordonner sa méthodologie à l'épistémologie qui, elle-même, a pour premier matériau une histoire sociale des sciences en tant qu'elles sont à la recherche d'une vérité déterminée par des fins anthropologiques, c'est-à-dire essentiellement ontologiques. C'est donc dans cette mesure où l'objectivité puise sa source dans la réalité sociale et historique que le renforcement mutuel de la connaissance et de l'existence devient possible, au même titre que la synthèse de la science et de la philosophie. Et cette synthèse, ce n'est plus alors comme chez Hegel le « savoir absolu » qui la manifeste, mais, de manière à la fois plus explicite et sûrement moins approfondie, la « religion de l'humanité ». Dans les deux cas, en effet, il s'agit de découvrir et d'annoncer à l'humanité la grande loi historique qui la conduit, le système qui la fonde et qui justifie l'état de réconciliation dont le philosophe est l'annonciateur, l'avènement d'un nouveau « pouvoir spirituel » à l'égard duquel Comte n'a pas peur d'affirmer : « malgré l'extrême difficulté de ce grand sujet, j'ose assurer que, convenablement traité, il comporte des conclusions tout aussi certaines que celles de la géométrie elle-même » (Ibid : 180).

Conjointement au projet d'une « éducation universelle », c'est donc dans ce que Comte appelle la « religion de l'humanité » que se rejoignent la science et la morale,

⁸³ Dans cette optique, l'auteur ira même, avant Weber, jusqu'à prévenir les débordements de l'obsession méthodologique attachée aux techniques de récolte de données, en affirmant que « la méthode n'est pas susceptible d'être étudiée séparément des recherches où elle est employée » (cité par Bourdieu 1983 [1968] : 11). « Si, d'un côté, précise également Comte, toute théorie doit nécessairement être fondée sur des observations, il est également sensible, d'un autre côté, que, pour se livrer à l'observation, notre esprit a besoin d'une théorie quelconque. » (Ibid : note p84).

l'objectivité et la normativité, et, du point de vue que nous adoptons, l'épistémologie et l'ontologie. « Vivre pour autrui », telle est la loi fondamentale de cette nouvelle religion garantissant clairement la prédominance de l'humanité sur toute autre réalité, en même temps que la cohérence de l'altruisme et de la positivité. Par ailleurs, elle serait également porteuse d'une « synthèse subjective » qui, en allant de la considération de l'humanité – posée comme principe, origine et fin de toutes les valeurs – à celle du monde, permettrait de répondre à la « synthèse objective » qui va de la connaissance du monde à celle de l'homme.

Pour Comte, il ne peut donc y avoir de connaissance objective sans un recours à la subjectivité humaine responsable de cette connaissance. La connaissance scientifique est constituée « à partir des liens subjectifs de nos impressions objectives [...], notre esprit n'est jamais passif dans ses relations avec le monde [...] la principale force de notre raison consiste au contraire à subordonner assez le subjectif à l'objectif pour que nos opérations intérieures puissent représenter le monde extérieur [...] (la méthode positive) est une unité purement relative, humaine, en un mot subjective. » (cité par Grange, Zaccari-Reyners 2003 : 24-25).

Et c'est par rapport à cette reconnaissance de la primauté subjective dans l'ordre de la connaissance qu'intervient alors la méthode positive qui permet de dépasser l'appréhension théologique qui a toujours renvoyé le double principe logique de causalité et de finalité à la volonté divine. En effet, « c'est dans les lois des phénomènes que consiste réellement la science, à laquelle les faits proprement dits, quelque exacts et nombreux qu'ils puissent être, ne fournissent jamais que d'indispensables matériaux. [...] Il importe donc de bien sentir que le véritable esprit positif n'est pas moins éloigné, au fond, de l'empirisme que du mysticisme; c'est entre ces deux aberrations, également funestes, qu'il doit toujours cheminer. » (Comte Ibid : 236). Si le subjectivisme spontané de la pensée théologique constituait un point de départ, le subjectivisme réfléchi du positivisme est celui où parvient le progrès de l'humanité à son stade définitif. Il faudrait donc plus à proprement parler d'une « religion positiviste de l'humanité » qui contient bel et bien les deux éléments centraux de la religion, que sont la reconnaissance d'une transcendance objective et la participation d'un amour subjectif. Et c'est à ce titre que l'humanité acquiert toute son importance, puisqu'elle est la seule à pouvoir remplir la double condition d'être à la fois et sans contradiction l'être transcendant sans lequel aucun homme n'aurait de réalité ni de valeur, et l'objet d'un amour sans réserve et d'une foi sans crainte ni tristesse. Comte ira ainsi jusqu'à justifier la double nécessité du *Dogme* et du *Culte*, sur la base de ce qu'il appelle le « Grand Être » qui manifeste d'abord l'immortalité subjective de l'humanité qui est faite bien plus de morts que de vivants. Dans cette optique, celui qui vit pour l'humanité gagne inévitablement une immortalité subjective dans les traces qu'il laisse de son passage.

Avec l'amour de l'humanité pour principe, l'ordre pour base et le progrès pour but, le positivisme prétend ainsi avoir réussi à systématiser un ensemble cohérent pour affronter la modernité, tâche qu'aucune doctrine n'aurait réussi à mener à bien jusque-là : « La philosophie positive peut seule réaliser graduellement ce noble projet d'*association universelle* que le catholicisme avait prématurément ébauché au regard de sa trop faible cohérence logique pour comporter une telle efficacité sociale » (Ibid : 62). Le progrès consistant à réaliser l'ordre et celui-ci étant la condition de celui-là, on assiste finalement au rejet du principe individualiste de la souveraineté populaire qui repose sur la fiction d'une conception abstraite de la liberté – dont la révolution aurait montré l'inefficacité pratique et l'erreur théorique dans la mesure où, pour l'auteur, le pouvoir, qui est le gage de la liberté concrète, doit bien plutôt appartenir à celui dont l'ampleur des vues synthétiques est capable de dominer raisonnablement l'ensemble des faits sur lesquels doit s'exercer son autorité. Et c'est donc ici que la sociologie réapparaît, comme double condition de la liberté et de l'autorité d'une part et, d'autre part, au travers de son alliance synthétique avec la religion de l'humanité, en faisant du positivisme l'expression de ce grand projet qui, au travers du déploiement d'une visée épistémologique qui serait garantie par sa propre portée ontologique, annoncerait le moment tant espéré d'un déploiement de la science au service de l'humanité.

C'est Émile Durkheim, disciple d'Auguste Comte, qui, parmi l'ensemble des auteurs que nous venons de présenter, s'attachera le plus ouvertement à développer l'autorité scientifique de la sociologie. C'est donc sûrement au travers de son œuvre que nous découvrirons en temps voulu la prégnance la plus évidente de *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive*. Mais penchons-nous d'abord sur ce qui nous permettra justement de parler d'une aliénation; car chez lui également, la sociologie apparaît en partie comme une forme d'approfondissement de la philosophie sur la base d'une prise en compte de la réalité concrète et effective ou, plus exactement, sociale, de l'existence humaine. Une prise en compte qui, en retour, permettrait d'ailleurs d'établir sur de nouveaux fondements plus solides la théorie de la connaissance. D'après Durkheim, en effet, c'est cette nature sociale de l'homme qui fonde la raison humaine puisque c'est elle qui lui permet de dépasser le simple enregistrement des données empiriques, le niveau primaire de la sensibilité. La capacité cognitive commune aux êtres humains apparaît ainsi comme la donnée primordiale du monde social :

Si donc, à chaque moment du temps, les hommes ne s'entendaient pas sur ces idées essentielles, s'ils n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc, tout accord deviendrait impossible entre les intelligences et, par suite, toute vie commune. Aussi la société ne peut-elle abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner elle-même. (Durkheim 1999 [1937] : 64).

Mais, par ailleurs, l'auteur précise également que c'est ce fondement social de l'existence humaine qui révèle la plus haute réalité dans l'ordre intellectuel et moral « que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société. » (Durkheim 1991 [1912] : 63). Dès lors, nous comprenons que c'est cette « société » qui constitue pour l'auteur la possibilité de dépasser l'opposition traditionnelle entre le spiritualisme et l'empirisme :

(...) si le débat s'éternise, c'est qu'en vérité les arguments échangés s'équivalent sensiblement. Si la raison n'est qu'une forme de l'expérience individuelle, il n'y a plus de raison. D'autre part, si on lui reconnaît les pouvoirs qu'elle s'attribue, mais sans en rendre compte, il semble qu'on la mette en dehors de la nature et de la science. En présence de ces objections opposées, l'esprit reste incertain. – Mais si l'on admet l'origine sociale des catégories, une nouvelle attitude devient possible qui permettrait, croyons-nous, d'échapper à ces difficultés contraires. (Ibid : 61).

Un peu plus loin il ajoute :

Le rationalisme qui est immanent à une théorie sociologique de la connaissance est donc intermédiaire entre l'empirisme et l'apriorisme classique. Pour le premier, les catégories sont des constructions purement artificielles; pour le second, ce sont, au contraire, des données naturelles; pour nous, elles sont, en un sens, des œuvres d'art, mais d'un art qui imite la nature avec une perfection susceptible de croître sans limite. (Ibid : 67).

Ce postulat général, c'est dans sa dernière recherche que Durkheim va l'explicitier et l'assumer le plus radicalement, en partant d'une analyse de la religion comprise comme ensemble de représentations collectives qui expriment des réalités collectives. Dans cette optique, il s'agira à la fois de montrer que la société est « l'âme de la religion » et que les concepts (les catégories de l'entendement) relèvent d'une production sociale dans la mesure où ils « correspondent à la manière dont cet être spécial qu'est la société pense les choses de son expérience propre. » (Ibid : 722). La pensée logique, ainsi, « n'est possible qu'à partir du moment où, au dessus des représentations fugitives qu'il doit à l'expérience sensible, l'homme est arrivé à concevoir tout un monde d'idéaux stables, lieu commun des intelligences. » (Ibid : 723). Et ce lieu commun de la pensée, cette expérience collective qui est à l'origine du sentiment de la vérité, bien loin d'être une « donnée primitive », est au contraire « un produit de l'histoire; c'est une limite idéale dont nous nous rapprochons toujours d'avantage, mais que, selon toute vraisemblance, nous ne parviendrons jamais à atteindre. » (Ibid : 737). De cette manière, l'auteur travaille à une revalorisation de la pensée commune et, plus

spécifiquement, de l'appréhension religieuse de la réalité : « Ces réalités (la nature, l'homme, la société), la religion s'efforce de les traduire en un langage intelligible qui ne diffère pas en nature de celui que la science emploie; de part et d'autre il s'agit de rattacher les choses les unes aux autres, d'établir entre elles des relations internes, de les classer, de les systématiser. Nous avons même vu que les notions essentielles de la logique scientifique sont d'origine religieuse. » (Ibid : 713). Ainsi, « bien loin qu'il y ait entre la science d'une part, et la morale et la religion de l'autre, l'espèce d'antinomie qu'on a si souvent admise, ces différents modes de l'activité humaine dérivent, en réalité, d'une seule et même source. » (Ibid : 635). Logiquement, Durkheim en arrive jusqu'à remettre en cause la soi-disant objectivité de la méthode scientifique :

Au fond, ce qui fait la confiance qu'inspirent les concepts scientifiques, c'est qu'ils sont susceptibles d'être méthodiquement contrôlés. Or, une représentation collective est nécessairement soumise à un contrôle indéfiniment répété : les hommes qui y adhèrent la vérifient par leur expérience propre. Elle ne saurait donc être complètement inadéquate à son objet. Elle peut l'exprimer, sans doute, à l'aide de symboles imparfaits; mais les symboles scientifiques eux-mêmes ne sont jamais qu'approchés. [...] Si, aujourd'hui, il suffit en général qu'ils (les concepts) portent l'estampille de la science pour rencontrer une sorte de crédit privilégié, c'est que nous avons foi dans la science. [...] La valeur que nous attribuons à la science dépend en somme de l'idée que nous nous faisons collectivement de sa nature et de son rôle dans la vie; c'est dire qu'elle exprime un état d'opinion. C'est qu'en effet, tout dans la vie sociale, la science elle-même, repose sur l'opinion. Sans doute, on peut prendre l'opinion comme objet d'étude et en faire la science; c'est en cela que consiste principalement la sociologie. (Ibid : 726-727).

L'objectivité, de ce point de vue, n'est plus le gage exclusif de la science, mais, plus largement, celui de la foi et de l'opinion, en un mot de la société : « La logique est naturellement sociale. » (Ibid : 735). Autrement dit, la logique est naturellement symbolique, et ce serait justement le propre de la sociologie que d'essayer d'extraire la logique de la réalité symbolique en tant que telle, dans la mesure où celle-ci relève d'abord et avant tout du fondement social ou collectif de l'existence humaine, de son partage essentiel en tant qu'il se manifeste au travers de cet objet primordial de la connaissance sociologique que constitue le « sacré ».

Certains pourraient se rassurer en rapportant ces propos développés dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* à un égarement théorique ou à une élucubration fantaisiste de la part d'un auteur qui n'aurait pas su assumer la rigueur positiviste de son propre projet scientifique et aurait fini, à la fin de son œuvre, par s'abandonner à un mélange stérile, pour ne pas dire sénile, de mysticisme et de relativisme qui ne serait pas étranger à d'autres auteurs –

même les plus *logiquement positivistes*. Nous pensons tout le contraire, d'autant plus à la lecture attentive de ses ouvrages précédents qui, bien souvent, contenaient en puissance cette thèse marquant un retour radical de l'épistémologie vers l'ontologie. Dans *Les règles de la méthode sociologique* par exemple, au regard de la nature de la progression de la connaissance, l'auteur se refusait explicitement à proscrire la philosophie et à plus forte raison toute sorte de réflexion (magique, religieuse...) de l'ordre de la connaissance puisque, à ses yeux, « la réflexion est antérieur à la science qui ne fait que s'en servir avec plus de méthode » (Durkheim 1999 [1937] : 15). Conjointement, sur le plan du rapport aux sciences de la nature, l'auteur ne manquait pas non plus de nous mettre en garde contre un monisme méthodologique purement formel, en affirmant que « le tort des sociologues biologistes n'est donc pas d'en (l'analogie) avoir usé, mais d'en avoir mal usé. Ils ont voulu, non pas contrôler les lois de la sociologie par celles de la biologie, mais induire les premières des secondes. Or de telles inférences sont sans valeur; car si les lois de la vie se retrouvent dans la société, c'est sous des formes nouvelles et avec des caractères spécifiques que l'analogie ne permet pas de conjecturer et que l'on ne peut atteindre que par l'observation directe. » (cité par Bourdieu 1983 [1968] : 74).

Finalement, Durkheim ira même jusqu'à encourager la sociologie à participer à sa manière aux enjeux politiques et moraux du monde qui lui donnaient naissance. En effet, précisait-il, « ce n'est pas, toutefois, qu'elle (la sociologie) doive se désintéresser des questions pratiques. On a pu voir, au contraire, que notre préoccupation constante était de l'orienter de manière à ce qu'elle puisse aboutir pratiquement. [...] le rôle de la sociologie de ce point de vue doit justement consister à nous affranchir de tous les partis, non pas tant en opposant une doctrine aux doctrines, qu'en faisant contracter aux esprits, en face de ces questions, une attitude spéciale que la science peut seule donner par le contact direct des choses. » (Durkheim 1999 [1937] : 141). Dans cette optique, « il ne s'agit plus de poursuivre désespérément une fin qui fuit à mesure qu'on avance, mais de travailler avec une régulière persévérance à maintenir l'état normal, à le rétablir s'il est troublé, à en retrouver les conditions si elles viennent à changer. Le devoir de l'homme d'État n'est plus de pousser violemment les sociétés vers un idéal qui lui paraît séduisant, mais son rôle est celui du médecin : il prévient l'éclosion des maladies par une bonne hygiène et, quand elles sont déclarées, il cherche à les guérir » (Ibid : 74-75). Cette conceptualisation dialectique du « pathologique » et du « normal » apparaîtra d'ailleurs chez Durkheim comme l'une des expressions majeures de l'utilité pratique de la sociologie, en tant qu'elle représente l'un des moyens les plus objectifs de l'intervention du jugement. La sociologie, à même de définir

l'état normal de la société et de ses différentes instances (famille, institutions...), se doit, si la nécessité se présente à elle, de guider les décisions politiques et législatives afin de remédier aux pathologies qui croissent à mesure du développement de la société industrielle. A ce titre, la sociologie doit surtout permettre, au même titre que chez Marx, d'opposer une nouvelle forme de compréhension de la société à celles plus strictement économiques et psychologiques, c'est-à-dire utilitaristes, qui cautionnent systématiquement le primat de l'intérêt individuel sur celui de la collectivité. Autrement dit, l'une des premières missions de la sociologie était donc bel et bien pour l'auteur de remettre en cause cette idée de plus en plus répandue suivant laquelle la société n'existe qu'au profit de ses membres.

Ce propos, c'est tout particulièrement dans *la division du travail social* que Durkheim va le développer, en affirmant par exemple que « l'absence de toute discipline économique ne peut manquer d'étendre ses effets au-delà du monde économique lui-même et d'entraîner à sa suite un abaissement de la moralité publique. » (Durkheim 1978 [1893] : V). Ou encore, d'une manière qui révèle parfaitement l'influence rousseauiste de la sociologie française :

Cette sensation d'une hostilité générale, la défiance mutuelle qui en résulte, la tension qu'elle nécessite sont des états pénibles quand ils sont chroniques; si nous aimons la guerre, nous aimons aussi les joies de la paix, et ces dernières ont d'autant plus de prix pour les hommes qu'ils sont plus profondément socialisés, c'est-à-dire (car les deux mots sont équivalents) plus profondément civilisés. La vie commune est attrayante, en même temps que coercitive. Sans doute, la contrainte est nécessaire pour amener l'homme à se dépasser lui-même, à surajouter à sa nature physique une autre nature; mais, à mesure qu'il apprend à goûter les charmes de cette existence nouvelle, il en contracte le besoin, et il n'est point d'ordre d'activité où il ne les recherche passionnément. Voilà pourquoi, quand des individus qui se trouvent avoir des intérêts communs s'associent, ce n'est pas seulement pour défendre ces intérêts, c'est pour s'associer, pour ne plus se sentir perdus au milieu d'adversaires, pour avoir le plaisir de communier, de ne faire qu'un avec plusieurs, c'est-à-dire, en définitive, pour mener ensemble une même vie morale. (Ibid : XVII-XVIII).

De ce point de vue, insistant comme Hegel sur l'importance du développement des corporations – ce qui constitue l'objet premier de l'ouvrage en question – en tant que facteur de renforcement de la vie politique face à l'augmentation du rôle de la vie économique dans la société, Durkheim ajoute :

Aucune modification un peu importante ne pourra être introduite dans l'ordre juridique, si l'on ne commence par créer l'organe nécessaire à l'institution du droit nouveau. [...] C'est pourquoi il est même vain de s'attarder à rechercher, avec trop de précision, ce que devra être ce droit; car, dans l'état actuel de nos connaissances scientifiques, nous ne pouvons l'anticiper que par de grossières et toujours douteuses approximations. Combien plus il importe de se mettre tout de suite à l'œuvre en constituant les forces morales qui, seules, pourront le déterminer en le réalisant! (Ibid : XXXVI).

Pour conclure, rappelons que déjà dans *Les règles de la méthode sociologique*, Durkheim insistait sur la nécessité de « faire une sociologie qui verrait dans l'esprit de discipline la condition essentielle de toute vie en commun, tout en le fondant en raison et en vérité. » (Durkheim 1999 [1937] : 123). Un « esprit de discipline » qui, pensons-nous, se verrait alors sous-tendu, de la même manière que chez Comte, non seulement par la vérité rationnelle de la théorie sociologique mais également par une nouvelle forme de foi intimement liée à cette dernière : la foi en l'humanité et plus particulièrement en la société à laquelle nous appartenons tous; une foi dictée par le respect du caractère sacré et transcendant de notre association, de la collectivité sans laquelle nous n'existerions pas. Durkheim affirmera également en ce sens que « la sociologie, à mesure qu'elle se spécialisera, fournira des matériaux plus originaux à la réflexion philosophique. [...] D'ailleurs, n'est ce pas la sociologie qui est destinée à mettre dans tout son relief une idée qui pourrait bien être la base non seulement d'une psychologie, mais de toute une philosophie, l'idée d'association ? » (Ibid : 140). Ainsi, malgré toutes les prescriptions scientistes qu'il appliquait à sa connaissance, Durkheim définissait pour autant le « fait social » – l'objet par excellence de la science de la société – comme un phénomène exprimant « un certain état de l'âme collective », impliquant que « si tous les cœurs vibrent à l'unisson, ce n'est pas par suite d'une concordance spontanée et préétablie; c'est qu'une même force les meut dans le même sens. Chacun est entraîné par tous. » (Ibid : 10-11).

En fin de compte, participant à la recherche d'une nouvelle forme d'autorité morale et politique en même temps qu'elle en serait issue, la sociologie – selon son père fondateur reconnu comme tel de la manière la plus générale – aurait d'abord pour tâche essentielle de parvenir à une plus grande connaissance de la société pour la simple et bonne raison que celle-ci apparaît comme la seule à être en mesure d'actualiser cette personnalité première à même de se subordonner les personnalités particulières, de pouvoir redonner un nouveau souffle à l'idéal démocratique d'une « volonté générale » qui, depuis plus d'un siècle, constituait l'objet premier de la philosophie morale et politique des *Lumières* depuis les *Humanités* jusqu'à l'*Idéologie*.

I.2.2) La sociologie comme « science positive » ou le détachement croissant de la connaissance et de l'existence.

I.2.2.a) Le « socialisme scientifique » ou l'économie de la politique

A la suite de Hegel et de Feuerbach, Marx s'est attaché à rallier la visée épistémologique de la connaissance à sa portée ontologique. Puisque la séparation et l'autonomisation kantienne de la connaissance à l'égard de l'existence, entendues comme conditions de la scientificité de la connaissance en question, ne débouchent en fin de compte que sur l'aliénation de l'être humain dans son existence réelle et concrète, la théorie doit effectivement être reconduite vers ce dont elle est issue, n'avoir d'effectivité que par et pour la pratique.

Dans cette optique, c'est-à-dire aux yeux de Marx, Hegel lui-même a cautionné de manière déterminante cette aliénation de l'existence dans la mesure où il est resté fidèle à l'idéalisme qui ne signifie finalement rien d'autre que l'identité de la pensée avec elle-même et, par ce biais, l'oubli de la vie dans ce qu'elle « est »⁸⁴. Pour Marx, en effet, ce n'est plus l'esprit qui transcende la vie, mais l'inverse. Si c'est chez Hegel le règne de la liberté-humaine-rationnelle qui nous impose sa propre nécessité, c'est chez lui par le biais du règne de la nécessité-naturelle-matérielle que s'impose celui de la liberté. Ce n'est plus l'histoire qui détermine la nature en y introduisant la liberté, c'est la nature qui détermine l'histoire en la réduisant à sa propre nécessité. Et du même coup, si Marx encourage bel et bien à son tour le retour de l'ontologie, le développement d'une connaissance de l'existence, ce n'est plus tant alors au nom de la toute puissance philosophique de la subjectivité, qu'au nom de la toute puissance scientifique de l'objectivité. C'est précisément parce que les hommes ont réifiés leurs rapports sociaux au travers de la médiation du capital, au point de les rendre objectifs et nécessaires, que la connaissance de l'existence humaine peut s'assurer de lois similaires à

⁸⁴ Soulignons au passage que le matérialisme que Marx opposa à l'idéalisme de Hegel avait d'abord été envisagé dans son principe essentiel par Feuerbach qui, pour sa part, l'envisageait alors surtout sur la base de la sensibilité entendue non pas comme pure empirie, mais comme source de sentiment et donc pas totalement extérieur à la réalité spirituelle. Envisagé sous cet angle, le matérialisme de Feuerbach se comprenait ainsi plus directement comme réalisme dont l'objet, avant d'être la matière était d'abord le réel compris de manière phénoménologique. D'ailleurs Feuerbach était moins intransigeant que Marx envers la philosophie ; il affirmait par exemple que « donner l'intelligence n'est pas au pouvoir de la philosophie, car la philosophie la présuppose déjà; elle ne fait que déterminer mon intelligence » (Feuerbach 2001 : 22). A ce titre, précisons que ces propos montrent bien par contraste la prétention de

celles qui régissent la nature. C'est parce que la nécessité du monde des besoins régit effectivement la liberté du monde des désirs que la science peut désormais devenir également humaine, et qu'en retour cette vie humaine peut donc acquérir une connaissance scientifique à son propre égard, par l'intermédiaire de laquelle elle peut prétendre se réconcilier objectivement avec elle-même. De ce fait, c'est ainsi la cause de l'aliénation qui se retrouve en même temps le facteur principale d'émancipation : « La production capitaliste engendre, aussi inexorablement qu'une loi de la nature, sa propre négation. » ⁸⁵(cité par Marcuse 1968 [1954] : note p366).

Mais ainsi, à travers le développement de son œuvre et de sa théorisation de la société, Marx va en fait à son tour participer paradoxalement de cette aliénation, de ce détachement de la connaissance et de l'existence, au point de la renforcer – non plus donc comme Hegel sur une base philosophique mais, cette fois, à la manière de l'économie politique qu'il condamnait justement à ce titre, sur une base scientifique :

C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes. (Marx 1982 [1845] : 79).

Le marxisme, de ce point de vue, plutôt que d'être envisagé comme une résistance au progrès scientifique, doit être bien au contraire saisi comme l'un de ses foyers de légitimation essentiel. En prétendant mener à terme l'éradication de l'idéologie par la science, Marx n'a fait en fin de compte que participer au renforcement de l'idéologie de la science⁸⁶. Ainsi a-t-il fondamentalement participé à l'établissement de *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive*, et c'est ce que nous allons essayer de montrer à présent.

la science à pouvoir produire l'intelligence et, ainsi, la raison pour laquelle les diverses théorisations, de la société en l'occurrence, ont pu s'en réclamer avec une telle vigueur.

⁸⁵ D'après Marx, en effet, c'est en même temps le caractère matérialiste de l'ordre social – c'est-à-dire l'économie incontrôlée – qui détermine les relations humaines et cet ordre qu'il s'agit de dépasser afin de retrouver le vrai rapport entre la conscience et l'existence sociale. Comme l'explique bien Marcuse : « la vérité de la thèse matérialiste doit s'accomplir dans sa négation. » (Marcuse 1968 [1954] : 318). Nous savons malheureusement aujourd'hui que c'est l'inverse qui s'est passé : le matérialisme a à son tour renforcé la détermination matérielle du réel. Et Marx semblait pourtant déjà en être conscient, lorsqu'il affirmait que la production de richesse correspond à celle de la misère, ou encore que le progrès technique constitue la « domination de la matière morte sur le monde humain » (cité par Marcuse Ibid : 328), et donc que dans l'ensemble « la dépossession du monde des hommes augmente en raison directe de la mise en valeur du monde des choses. » (Ibid : 319).

⁸⁶ « Si la critique emprunte d'abord un langage philosophique, constate effectivement Marcuse, c'est que la question, tant de l'asservissement du travail que de sa libération, dépasse le cadre de l'économie politique traditionnelle, et touche aux bases mêmes de l'existence humaine (lesquelles constituent le domaine même de la philosophie). Mais Marx va abandonner la terminologie philosophique aussitôt qu'il aura élaboré sa propre théorie : le caractère critique et transcendant des catégories économiques, jusqu'alors exprimé par des concepts philosophiques sera, dans le Capital, exposé par les catégories économiques elles-mêmes. » (Marcuse 1968 [1954] : 321).

Nous avons précisé dans les parties précédentes que la sociologie était à la fois l'héritière de la science moderne, du point de vue de sa visée épistémologique, et celle de la philosophie, au sens où elle entretient la portée ontologique qui lui est inhérente. Cela, nous l'avons explicité en nous rapportant à la question essentielle du rapport dialectique unissant le symbolique et la logique. *Dévoiler la logique qui détermine le mode socio-historique de dévoilement symbolique de la réalité par elle-même, telle serait, d'après nous, la tâche sociologique par excellence; et appréhender cette logique en tant qu'elle est déjà toujours elle-même également déterminée par le mode socio-historique de dévoilement symbolique qu'elle détermine, tel serait alors le point de départ de la sociologie dialectique.* Et bien c'est à côté de quoi Marx semble être passé malgré sa prétention d'établir une théorie de la société fondée sur la pratique, puisque, tout au long de son oeuvre, le symbolique a toujours été identifié à la théorie, à l'idéologique, bref à l'irréel – réduisant en retour la pratique à sa pure « matérialité » relative à la satisfaction des besoins. Seule est ainsi réelle la matérialité positive de ce qui nous est donné, indépendamment de notre pensée et de notre subjectivité qui se voient toutes deux simplement réduites au statut de reflet – comme si la subjectivité n'était qu'un fantasme au milieu de l'unique rapport réel qui ne peut être que celui des objets entre eux et de notre dépendance à leur égard, comme si le paysage reflété par le lac n'était que la superstructure moins réelle que l'infrastructure du lac et du paysage; comme si le rapport des hommes entre eux était finalement moins naturel, moins réel, que celui de l'homme – entendu comme organisme naturel – à la nature. Et en effet, entendu comme l'« expression de la dépendance universelle de tout organisme vis-à-vis de la nature », le travail (catégorie première et dernière de l'œuvre de Marx), bien loin d'entretenir un quelconque rapport au monde socio-historique – sauf à en être l'ultime fondement – se voit ainsi ravalé, en tout cas dans l'ensemble de l'histoire parvenue jusque-là, au statut de pure instrumentalité. « Marx, dira Freitag, est, au fond, « obsédé » par le désir de rapporter toute l'interprétation de l'histoire à une « histoire naturelle » du rapport homme\nature, où seule la propre naturalité de l'homme serait en dernière analyse prise en compte [...] puisque sur la bannière de celle-ci (la société communiste) ne sera plus écrit rien d'autre que : « de chacun selon ses capacités (productives), à chacun selon ses besoins ». » (Freitag 1986 (tome II) : 309). Et en effet, ce n'est pas sans incidence sur sa propre théorisation que Marx se référera à celle de Darwin, en affirmant que celui-ci « a attiré l'attention sur l'histoire de la *technologie naturelle*, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux considérés comme moyen de production pour leur vie. L'histoire des organes productifs de l'homme social, base matérielle de toute organisation sociale, ne serait-elle pas digne de semblables

recherches? [...] La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le procès de production de sa vie matérielle, et, par conséquent, l'origine des rapports sociaux et des idées ou des conceptions intellectuelles qui en découlent... » ⁸⁷(cité par Castoriadis 1975 : note 15 p28).

Déjà dans les *Manuscripts de 1844*, cette tendance à réduire la vie sociale de l'être humain à l'unilatéralité de son rapport à la nature ne cesse de surgir :

Dire que la vie physique et intellectuelle de l'homme est indissolublement liée à la nature ne signifie pas autre chose sinon que la nature est liée à elle-même, car l'homme est une partie de la nature. (Marx 1996 (1844) : 114). (...) la société est l'achèvement de l'unité de l'essence humaine avec la nature, la véritable résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature. (Ibid : 146).

De ce point de vue, si elle résulte bel et bien de l'influence épistémologique de la science moderne, *l'aliénation positive* chez Marx – plutôt que de relever de cette seule influence débouchant, comme nous le verrons, sur la nécessaire autonomisation, a priori chez Durkheim ou a posteriori chez Weber, de la théorie à l'égard de la pratique – se situe d'abord et avant tout à un niveau explicitement ontologique. Pour lui, en effet, la théorie scientifique de la société n'est pas tant envisagée pour elle-même en fonction du progrès de la science et de la connaissance rationnelle en générale, que comme moyen de déclencher la transformation effective de la société en question. En d'autres termes, Marx s'intéresse moins aux conditions de possibilité d'une théorie scientifique de la société qu'à celles de sa réconciliation avec elle-même – même si, pour y parvenir, il n'a donc pas pu se passer d'une certaine théorisation, c'est-à-dire d'une interprétation, de la société. Et c'est justement d'avoir trop voulu se défendre d'un recours à une telle interprétation, qu'a pu s'infiltrer cette *aliénation positive* sur le plan de la compréhension de la réalité sociale. Une compréhension qui, au nom de la « nécessaire » transformation ou réconciliation de cette dernière, a donc finalement adopté les critères de l'épistémologie positive des sciences de la nature et de ses lois universelles et immuables dont elle constituait pourtant au départ la critique la plus ferme. Plus simplement, ce n'est donc pas seulement pour pouvoir l'expliquer mais, surtout, pour pouvoir la transformer que la société s'est vue envisagée à la manière d'une réalité exclusivement naturelle.

Ainsi, à la limite, rien ne sert pour Marx d'approfondir la réflexion épistémologique dans le champ des sciences humaines puisque la réalité humaine, en fin de compte, ne diffère

⁸⁷ Engels aura le mérite d'être encore plus explicite à ce propos : « C'est ainsi que l'histoire jusqu'à nos jours se déroule à la façon d'un processus de la nature et est soumise aussi, en substance, aux mêmes lois de mouvement qu'elle. » (cité par Castoriadis 1975 : note 17 p32).

pas de la réalité naturelle à partir de laquelle se sont déployés les progrès de la science moderne. Plutôt que de développer une analyse épistémologique positive de l'histoire, il suffit de reconnaître la positivité a priori de sa nature ontologique ; rien ne sert de traduire scientifiquement l'histoire puisque l'histoire est déjà scientifique dans son essence. Dans cette optique, l'auteur n'hésitera pas à cautionner le dépassement du clivage divisant les sciences humaines et les sciences de la nature. Partant du principe que « le monde sensible doit être la base de toute science » puisque la nature sensible immédiate pour l'homme et la sensibilité humaine ne sont en fait qu'une seule et même chose, Marx ira même jusqu'à affirmer :

(...) l'histoire est elle-même une partie réelle de l'histoire de la nature, du processus de transformation de la nature en l'homme. [...] Les sciences de la nature engloberont plus tard la science de l'homme, tout comme la science de l'homme englobera les sciences de la nature : il n'y aura plus qu'une seule science. [...] Le premier objet de l'homme – l'homme – est nature, monde sensible. [...] La réalité sociale de la nature, la science naturelle humaine ou la science naturelle de l'homme sont des expressions identiques (Ibid : 154).

Dans cette optique, c'est parce que les lois du développement historique – qui constituent la condition primordiale de l'émancipation de l'être humain dans la mesure où il pourrait s'y accorder – ne diffèrent pas des lois naturelles et qu'elles sont donc, comme celles-ci, à la portée de la connaissance humaine, que peut et doit être élaboré un savoir scientifique de la société. Et en retour, c'est donc en se dirigeant inexorablement vers le communisme, compris comme l'établissement définitif du *pouvoir positif* de la société sur elle-même, que la « pratique » humaine s'accordera le plus immédiatement à l'objectivité intrinsèque de son devenir, sans nécessiter aucune forme d'intervention externe ou expérimentale. Le communisme, dira Marx :

... en tant que naturalisme achevé est humanisme, en tant qu'humanisme achevé, il est naturalisme; il est la vraie solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution. (Ibid : 144).

La positivité, comme nous le disions précédemment, n'est donc finalement pas tant dans la méthode que dans l'objet qui, ontologiquement parlant, contient l'ensemble de la réalité subjective au point de l'annuler. L'auteur ajoute en ce sens :

Si donc on conçoit l'industrie comme la révélation exotérique des forces essentielles de l'homme, on comprend également l'essence humaine de la nature ou l'essence naturelle de l'homme. [...] La nature en devenir dans l'histoire humaine – acte de naissance de la société humaine – est la nature réelle de l'homme. (Ibid : 153).

Cet encrage plus essentiellement ontologique de *l'aliénation positive* chez Marx – contrairement aux œuvres de Weber et de Durkheim sur lesquelles nous allons nous pencher par la suite et pour lesquelles la contradiction se situe à un niveau plus exclusivement épistémologique – peut, à nos yeux, être envisagée de deux manières. Pour la première, cette contradiction apparaît moins problématique puisqu'elle résulte de la volonté de l'auteur de réconcilier la connaissance et l'existence ou, en d'autres termes, de faire de la pratique le fondement et la fin de toute production théorique. Pour la seconde, à l'inverse, elle nous apparaît plus grave à partir du moment où cette prétendue réconciliation s'est bâtie sur le terrain ontologique d'un naturalisme réducteur, sur des sables mouvants avalant au fur et à mesure de la construction la singularité essentielle, c'est-à-dire symbolique, de la vie humaine. De ce second point de vue, Marx a ainsi paradoxalement cautionné le processus de réification qu'il prétendait critiquer et dépasser, à savoir l'instrumentalisation des « rapports sociaux » à la manière dont on utilise des « matières premières » – les deux se trouvant d'ailleurs réunis dans son œuvre derrière le concept de « forces productives » qui renvoie justement à l'existence naturelle de l'homme qui, elle-même, comme nous venons de le voir, ne diffère pas de son existence historique⁸⁸. Le rapport des hommes entre eux est déterminé par le rapport qui les unit à la nature et qui se voit justement lui-même déterminé de manière unilatérale par la nature en question. C'est la nature qui s'adresse à elle-même, en dehors de toute médiation : si l'aliénation s'aggrave, c'est en fait pour mieux s'éliminer. Et en effet, tout en soulignant dans *L'idéologie allemande* :

La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce que cette coopération elle-même n'est pas volontaire, mais naturelle; elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer et qui, à l'inverse, parcourt maintenant une série particulière de phases et de stades du développement, si indépendante de la volonté de la marche de l'humanité qu'elle dirige en vérité cette volonté et cette marche de l'humanité. (Marx 1982 [1845]: 94-95).

... il n'hésite pas à en conclure, toujours dans le même ouvrage :

⁸⁸ En effet, d'après Marx, l'histoire n'est rien d'autre que « la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes » (Marx 1982 [1845]: 97); alors même que les rapports sociaux, également traités scientifiquement, renvoient pour leur part à « une somme de forces productives, un rapport avec la nature et entre les individus, créés historiquement et transmis à chaque génération par celle qui la précède, une masse de forces de production, de capitaux et de circonstances, qui, d'une part sont bien modifiés par la nouvelle génération, mais qui, d'autre part, lui dictent ses propres conditions d'existence et lui impriment un développement déterminé, un caractère spécifique. » (Ibid : 103). La boucle est bouclée; le problème est qu'il est plus facile de la nouer que de la dénouer.

L'abolition de la division du travail est elle-même conditionnée par un développement des échanges et des forces productives qui doivent parvenir à une telle universalité que la propriété privée et la division du travail deviennent pour eux une entrave. [...] nous avons montré que l'abolition de la propriété privée et de la division du travail constitue en elle-même cette réunion des individus sur la base des forces productives actuelles et des échanges à l'échelle mondiale. (Ibid : 193).

Finalement, c'est donc à partir de cette prétention de détruire le mal par le mal qui, aujourd'hui, semble avoir démontré son inefficacité « politico-créative » au travers de sa propre efficacité « économique-productive », que Marx va envisager sa contribution comme l'ultime ouverture en vue de dépasser le caractère subjectif du « socialisme utopique » entendu comme le symbole de la préhistoire de l'humanité. Un dépassement permettant dès lors au socialisme en question d'accueillir l'objectivité scientifique qu'il attendait, afin de rentrer de plein pied dans l'histoire rationnelle – à mille lieux (pour ne pas dire « nulle part ») de l'immaturité actuelle du pauvre monde du XIXe siècle dont le bourreau représente également le seul sauveur, à savoir ces « forces productives » grâce auxquelles s'établiront les nouvelles révolutions industrielles qui, à la limite, peuvent être identifiées au retour du prophète nous rapprochant chaque fois un peu plus de l'eschatologie finale et globale des « lendemains qui chantent ». Marx, dans sa *Contribution à la critique de l'économie politique*, est tout à fait explicite :

A un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. [...] Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre; car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours que le problème lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir. [...] Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme contradictoire du processus de production sociale, contradictoire non pas dans le sens d'une contradiction individuelle, mais d'une contradiction qui naît des conditions d'existence sociale des individus; cependant les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre cette contradiction. Avec cette formation sociale s'achève donc la préhistoire de la société humaine. (Marx 1972 [1859] : 4-5).

Ajoutons à présent une dernière précision relative à la question devenue classique du rapport inscrit entre les « rapports de production », c'est-à-dire le mode de coopération et de rétribution, et les « forces productives »; entre ce que nous pouvons également comprendre comme la dimension « politique » d'une part et, d'autre part, la dimension « technique ». Si,

tout d'abord, il est à noter que ces deux dimensions se voient subsumées dans le domaine le plus fondamental chez Marx de la « production », c'est-à-dire de l'« économie » en générale, il est également important de constater qu'à l'intérieur de ce domaine, c'est la dimension technique qui détermine la dimension politique. A nouveau dans *L'idéologie allemande*, l'auteur affirme en effet :

(...) qu'un mode de production ou un stade industriel déterminés sont constamment liés à un mode de coopération ou à un stade social déterminés, et que ce mode de coopération est lui-même une « force productive »; il s'ensuit également que la masse des forces productives accessibles aux hommes détermine l'état social, et que l'on doit par conséquent étudier et élaborer sans cesse l'« histoire des hommes » en liaison avec l'histoire de l'industrie et des échanges. (Marx 1982 [1845] : 88).

Autrement dit, l'impasse du matérialisme de Marx ne s'illustre pas tant au niveau de la réduction de la superstructure à l'infrastructure, qu'à celle, originellement fondée par l'utilitarisme anglo-saxon, des finalités politiques et spirituelles de l'existence humaine à l'efficacité de ses propres moyens et instruments :

La façon dont les hommes produisent leurs moyens d'existence dépend d'abord de la nature, des moyens d'existence déjà donnés et qu'il leur faut reproduire. La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec la façon dont ils produisent. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production. (Ibid : 70-71).

De manière générale, Marx semble donc être passé à côté d'une compréhension dialectique dont il avait pourtant fait son cheval de bataille. En effet, plutôt que de relever d'un rapport d'appartenance mutuelle au travers de leur opposition respective, la nécessité inhérente au mode de fonctionnement des « forces productives » entendues comme expression du rapport de l'homme à la nature prime, au point d'annuler toute distinction entre ces derniers, sur la liberté relative aux « rapports de production » qui se rapportent alors plus directement pour leur part aux rapports des hommes entre eux. Le rapport social devient déterminisme naturel, la spécificité de l'être humain en tant qu'individu social, qui constituait la base de la réflexion de Marx, disparaît tout simplement. L'idéalisme tant critiqué n'est pas dépassé : une détermination totale de la réalité objective par la réalité subjective n'est pas plus une idée que celle qui postule à l'inverse une détermination totale de la réalité subjective par la réalité objective.

Le problème de Marx, en fin de compte, est peut-être d'avoir envisagé le réel comme « production » plutôt que comme « création » (qui renvoie alors plus à la « concrétude » qu'au « matériel »), d'avoir oublié que si, en effet, la vie détermine la conscience, la conscience à

son tour – et c’est là justement le seul argument en faveur de la possibilité de comprendre la singularité de la réalité humaine – détermine la vie. « Naguère un brave homme s’imaginait que, si les hommes se noyaient, c’est uniquement parce qu’ils étaient possédés par l’idée de la pesanteur. [...] Ce brave homme, disait Marx, c’était le type même des philosophes révolutionnaires allemands modernes. » (Ibid : 60). Cette sentence pourrait parfaitement être retournée contre son auteur : en retirant toute réalité pratique et concrète à la théorie, au monde de l’idée, du symbole et de la croyance, Marx croit pouvoir émanciper l’humanité. Car, en effet, comprenant la pratique comme étant déjà par elle-même potentiellement ou effectivement objective, l’apesanteur est devenu pour Marx la théorie qui, seule porteuse de subjectivité, doit être éradiquée pour réconcilier l’homme avec son essence réelle (qui est de subir la loi de la pesanteur); comme si la théorie ne faisait pas partie de cette dernière ou, plus simplement, de la pratique en tant que telle. Dans les deux cas – idéaliste ou matérialiste – c’est la dialectique qui est oubliée : la réalité, à la fois constituée par la théorie et la pratique, ne peut être pensée et transformée de manière cohérente qu’à partir d’une prise en compte de cette double dimension et, plus précisément, du rapport qui la fonde et qui constitue en tant que tel l’essence de cette réalité qui est la notre. C’est ce que Feuerbach, à la suite de Hegel, avait essayé de montrer; alors que Marx, en poussant le renversement matérialiste encore plus loin, a ouvert la porte à un unilatéralisme dans lequel sont tombés la plupart des penseurs marxistes non hérétiques, c’est-à-dire non philosophes, et le monde avec eux. Le monde n’a plus seulement été interprété, mais bel et bien transformé. Le problème étant que cette transformation s’est alors effectuée sur la base d’une négation de l’interprétation et de l’activité théorique, de la même manière que, jusque là, aux yeux de Marx bien sûr, le monde n’avait été tendanciellement interprété que sur la base d’un refoulement de l’action et de la réalité pratique, c’est-à-dire en dehors de toute possibilité de critique réelle⁸⁹.

Nous venons de voir dans l’ensemble que la vie sociale, bien qu’envisagée à partir de son essence soi-disant historique, se voit avant tout déterminée chez Marx non seulement par sa base matérielle, c’est-à-dire par l’« infrastructure » au regard de laquelle la « superstructure » ne serait que pure dérive idéologique ou chimérique, mais, en son sein, par les « forces productives » qui, en bout de course, se subordonnent à leur tour les « rapports de productions » et, par là même, l’ensemble de la vie sociale en question. Celle-ci, qu’elle soit comprise en tant que pratique ou en tant qu’essence de l’être humain et de l’existence, a beau

⁸⁹ C’est ici l’occasion d’insister une fois encore sur l’importance de ce qui a constitué l’acte de naissance de la philosophie : l’unité idéale, jamais finie, de l’interprétation pratique et de l’action théorique, de la théorie pratique et de la pratique théorique.

donc constituer le point de départ et d'arrivée de la réflexion théorique, le problème de la réconciliation de la connaissance et de l'existence n'est pas réglé pour autant. Car si Marx prétendait effectivement rapporter la visée épistémologique de la connaissance à son propre soubassement ontologique, c'est malheureusement en appréhendant l'objet de ce dernier tel que l'avait déjà formaté la première dans le cadre du développement de la science moderne, c'est-à-dire en tant que réalité essentiellement naturelle.

Le problème reste donc en effet entier de savoir comment cette vie sociale – trait distinctif de l'existence humaine – doit être pensée, à quelle sorte d'interprétation théorique elle doit donner cours; puisque ici, nous l'avons vu, elle semble en l'occurrence largement niée dans sa spécificité propre au profit de ce qui, en elle, lui permettrait d'être instrumentalisée à la manière dont l'aurait été et le serait encore la nature, tout particulièrement grâce au progrès de la science moderne. Retour au point de départ.

I.2.2.b) La « neutralité axiologique » ou le désenchantement de l'objectivité

Ayant succinctement exposé les grandes lignes théoriques de *L'Ecole historique* et l'importance de l'herméneutique au cœur de son propre développement, depuis Ranke jusqu'à Weber en passant par Dilthey, il nous faut à présent essayer de comprendre comment ce courant de réflexion, porteur de l'une des traditions fondamentales à l'origine de la sociologie, a à son tour participé de l'aliénation originelle de cette dernière en tant que science positive. Dans cette optique, c'est sur l'œuvre de Max Weber, à la fois l'un des principaux héritiers de cette tradition et l'un des pères fondateurs de la sociologie, que nous allons à présent nous concentrer. S'agissant une fois de plus d'encourager le progrès scientifique à se pencher sur la réalité dont il est lui-même issu (à savoir la réalité humaine et, plus précisément, sociale), c'est-à-dire de travailler à la réconciliation de la connaissance et de l'existence au travers du développement d'une science de la société, ce sera cette fois-ci sur la base d'une approche non plus tant matérialiste opposée à l'idéalisme philosophique, que compréhensive, opposée au mode d'explication mécaniste élaboré par les sciences exactes.

Comme dans le cas précédent, cet idéal de réconciliation n'a malheureusement pas voulu ou n'a pas su sacrifier la visée de positivité scientifique en tant que telle. L'approche compréhensive n'est pas parvenue elle non plus à se défaire du conditionnement scientiste de la connaissance rationnelle. Et bien au contraire, pour autant que cette approche se distingue

de la forme classique de ce conditionnement – relatif à ce mode d'explication mécaniste véhiculé par une science moderne focalisée sur la seule causalité empirique – dont la critique représente justement son propre point de départ, elle finira malgré tout avec Weber par renforcer ce conditionnement scientiste au point de constituer son support le plus solide afin de s'approprier le domaine de connaissance de la réalité humaine et sociale. Ce dont il s'agit ici, c'est en fait du principe weberien de la « neutralité axiologique » qui deviendra l'argument central de l'objectivité en science sociale au XX^e siècle⁹⁰. Mais, à cet égard, Weber ne fut pas le premier à cautionner l'épistémologie positive dans le cadre traditionnel de *L'École historique*; elle se manifestait déjà chez Dilthey qui, évoquant à ce titre l'œuvre de Ranke, affirmait :

A rebours des exigences souvent imposées aux historiens d'agir directement sur la vie par des prises de position dans les combats de celle-ci, personne n'a avec autant de succès que Ranke défendu le caractère de l'histoire comme science objective. Nous ne pouvons véritablement agir sur le présent que si nous faisons tout d'abord abstraction de lui et si nous nous élevons à une science libre et objective. (Dilthey 1988 [1910] : 58). C'est seulement dans leur répercussion sur la vie et la société que les sciences de l'esprit obtiennent leur plus haute signification, et cette signification est constamment mieux comprise. Mais la voie qui mène à ce résultat doit passer par l'objectivité de la connaissance scientifique. (Ibid : 92).

Mais cet objectif d'une « science libre et objective », s'il était effectivement urgent d'y parvenir, devait avant tout, dans cette optique, trouver sa voie propre, son itinéraire singulier qu'était justement censé tracer le nouveau modèle épistémologique d'une connaissance compréhensive. Pour assurer sa survie, une science naissante telle que la sociologie ne pouvait en effet se cantonner à produire un savoir « négatif » relatif à ce qu'elle n'est pas : ni de la « science exacte » puisque elle prend en compte – afin de s'en détacher – la dimension normative inhérente à son objet qui fait défaut à celui des sciences de la nature, ni de la philosophie parce qu'elle distingue dans la pensée ce qui est de l'ordre des valeurs et ce qui est de l'ordre de la rationalité, ce qui est de l'ordre du symbolique et ce qui est de l'ordre

⁹⁰ Cette problématique de la neutralité axiologique peut être tout particulièrement rapportée ici à ces propos de Max Scheler : « L'idée de révélation, quels que soient son sens et sa portée dans les religions positives, pose, avant tout, que certaines vérités et certaines valeurs objectives peuvent être communiquées aux hommes [...] par des êtres d'une science ou d'une sensibilité plus élevée. Ceux-là devront « croire » ce que les autres « voient ». Dans ce sens très purifié, la notion de révélation est à la base de toute théorie de la connaissance et de toute culture vraiment humaines. [...] Mais, dès lors que le ressentiment a transformé l'objectivité en « validité » universelle ou en « consentement unanime », il est tout naturel qu'on tienne pour opinion subjective tout ce qui n'est pas communicable (ou ne l'est que partiellement, ou dans certaines conditions de vie), tout ce qui n'est pas « démontrable », bref, tout ce qui ne peut être perçu ou conçu par le plus bête des hommes à un moment quelconque. [...] En résumé, la révélation qui est un des modes essentiels de la connaissance, à côté de l'expérience sensible et de l'intelligence, n'a été rejetée que par un ressentiment tout attentif à ériger en vérité éternelle ce que les hommes peuvent admettre universellement. » (Scheler 1970 [1915] : 154-155).

de la logique. C'est en tout cas ce à quoi prétendra la sociologie de Weber, en s'opposant à la fois aux questionnements métaphysiques de la philosophie dirigés vers le sens de l'existence et à la possibilité de faire dériver le mode de connaissance de la réalité humaine de celui de la réalité naturelle. Le problème des sciences historiques et sociales, dans cette optique, n'est pas réductible au seul domaine de la connaissance scientifique prise pour acquise et de ses critères épistémologiques et méthodologiques qu'il suffirait de respecter; l'enjeu qu'elles soulèvent va plus loin puisqu'il est avant tout d'ordre ontologique, relativement à l'irréductibilité essentielle de l'être humain et de la réalité qu'il recouvre – ne serait-ce, par exemple, que parce que cette dernière est elle-même à l'origine de la connaissance en générale, et de la connaissance scientifique en particulier. Le *questionnement* premier de l'auteur sera donc le suivant : est-il possible de définir une nouvelle forme de scientificité qui prenne acte de cette irréductibilité, c'est-à-dire une nouvelle épistémologie qui assumerait le fondement ontologique spécifique de la réalité humaine? Pourtant Weber (et là réside la source de l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive telle qu'elle s'établira au travers de son œuvre), en approfondissant le travail de Dilthey, va prétendre pouvoir assumer et même dépasser cet enjeu ontologique en se limitant justement au domaine de la connaissance scientifique et de ses prescriptions épistémologiques et méthodologiques. Son hypothèse fondamentale sera alors la suivante : la réalité humaine peut être analysée scientifiquement sur la base de sa singularité essentielle à condition de parvenir, à la manière dont Kant a défini l'objectivité scientifique, à une autonomie minimale du processus de théorisation envers son enracinement subjectif et donc, dans le cas présent, envers son objet propre qui est justement la pratique humaine à l'origine même de toute forme de théorisation et de production subjective en générale.

Une parenthèse s'impose ici pour resituer notre problématique actuelle relative à une analyse comparative des œuvres fondatrices de la sociologie et leur responsabilité respective dans le déploiement de *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive* : le *questionnement* dont nous venons de souligner l'importance, c'est celui-là même qui était apparu obsolète à Marx puisque, comme nous venons de le voir, celui-ci envisageait justement la pratique humaine comme étant objective en elle-même et ne nécessitant donc pas de processus d'autonomisation de la part de la connaissance qui voudrait s'en saisir. Marx pensait même l'inverse : la théorie, quelle qu'elle soit, ne vaut que par et pour la pratique qui, grâce à elle, doit justement devenir objective non plus seulement *en* elle-même, mais – à la manière des classes sociales – *pour* elle-même. Le problème relatif à l'aliénation positive, nous l'avons maintes fois souligné, fut alors celui de la conception de la pratique en tant que

telle, dans la mesure où elle se voyait justement réduite à sa seule essence objective qui lui était ainsi commune avec la réalité naturelle et qui, en fin de compte, rendait également obsolète, au moins potentiellement, la distinction établie entre les sciences de la nature et les sciences humaines. Mais ce questionnement, nous y reviendrons dans la prochaine et dernière partie de ce chapitre, c'est également celui dont partira Durkheim pour autant qu'il y apportera une réponse opposée. En effet, alors que Weber – fidèle à Dilthey qui affirmait que « les faits sociaux nous sont compréhensibles de l'intérieur » (cité par Brogowski 1997 : 78) – postulait que la réalité objectivée par la recherche historique et culturelle doit être appréhendée dans sa spécificité propre, c'est-à-dire du point de vue de son essence sociale et plus largement subjective, et que c'est uniquement en s'émancipant de sa finalité pratique (ou de sa destination morale et politique) que la théorisation en question parviendra à l'objectivité scientifique; Durkheim insistait au contraire sur la nécessité de considérer la réalité sociale comme un objet scientifique, comme une réalité extérieure au sujet de la connaissance, tout en prenant pour acquis en retour que cette connaissance objective, une fois acquise, ne peut finalement avoir d'autre destination que son enracinement politique et morale.

Ainsi, contrairement à Marx qui considérait la pratique humaine comme une manifestation objective en elle-même (et, potentiellement, pour elle-même) et qui jugeait par conséquent inutile la prétention d'une autonomisation quelconque de la théorie à l'égard de la pratique (permettant de répondre aux critères de scientificité de la science moderne), Weber et Durkheim, bien que de manière opposée, s'accordent à la prétention scientiste d'une certaine autonomie de la théorie à l'égard de la pratique. Une autonomie *a posteriori* chez le premier, qui prétendait ainsi assumer en retour l'origine pratique ou subjective de la théorie sociologique. Et une autonomie *a priori* pour le second, qui reconnaissait en retour la finalité pratique ou subjective de la théorie en question. À l'encontre du positionnement positiviste classique qui nous invite avec Durkheim à considérer les faits sociaux comme des réalités objectives, comme des « choses », c'est cette possibilité de se détacher du monde des valeurs, ce qu'il appelle la « neutralité axiologique », qui constitue chez Weber la seule possibilité réelle d'une théorie scientifique ou objective de la subjectivité humaine. Une fois de plus opposée à la tradition philosophique, l'objectivité scientifique se voit ici établie non plus tant de manière positive, sur la base de l'analogie naturaliste, que de manière négative, sur la base du rejet de toutes formes de jugement de valeur. Fermons la parenthèse.

Voici donc à présent l'essentiel de *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive* telle qu'elle se manifeste dans l'œuvre webérienne : il s'agit du principe de « neutralité axiologique » qui signifie que toute proposition cognitive portant sur la réalité

humaine (historique et sociale), pour pouvoir prétendre à un minimum de scientificité, doit se caractériser avant tout par son universalité, indépendamment des convictions et valeurs de celui qui la produit. La recherche historique et sociologique ne peut atteindre le statut de science qu'au prix d'une rupture à l'égard de sa propre *finalité pratique* ou axiologique dans la mesure où elle constitue justement l'origine de son conditionnement subjectif et, par là même, de son manque d'objectivité. Dans cette optique, si le « monde des valeurs » représente bel et bien l'objet premier d'une sociologie compréhensive, le sociologue doit néanmoins s'en extraire afin d'établir des propositions scientifiques. Et cela, non pas en raison de l'extériorité a priori de l'objet sociologique à l'égard du sujet scientifique, mais, inversement, en fonction de la possibilité pour le sujet connaissant de se libérer de manière a posteriori de son intériorité à l'égard de la vie sociale et des finalités pratiques et subjectives (morales et politiques) qui lui sont inhérentes. De cette manière, bien que la sociologie soit avant tout dirigée vers le monde des valeurs, de la culture, de l'histoire et de la subjectivité humaine ou, en un mot, de la signification, son caractère scientifique dépend fondamentalement de sa capacité à ne jamais prendre part aux considérations significatives qui fondent la spécificité de son objet autrement que par la recherche analytique de leur éventuelle universalité. Une universalité dès lors uniquement formelle, a-historique, que révèle bien le terme de « neutralité » afin de symboliser l'objectivité des recherches historiques et sociales. La sociologie, pour Weber, c'est donc l'objectivité de la subjectivité en tant que ces deux sphères peuvent, et donc doivent, être isolées l'une de l'autre. Il précise à ce titre dans *Le savant et le politique* :

D'une part l'établissement des faits, la détermination des réalités mathématiques et logiques ou la constatation des structures intrinsèques des valeurs culturelles, et d'autre part la réponse aux questions concernant la valeur de la culture et de ses contenus particuliers ou encore celles concernant la manière dont il faudrait agir dans la cité et au sein des groupements politiques, constituent deux sortes de problèmes totalement hétérogènes. (Weber 1959 [1912] : 32).

Ce n'est qu'à la condition de respecter ce postulat épistémologique que la sociologie sera en mesure de dépasser la philosophie et, ainsi, d'assurer sa propre valeur. En effet, face au développement des sociétés modernes, l'apport de la sociologie se situe avant tout sur le plan de cette possible détermination scientifique des débats normatifs qui, en tant qu'ils restaient jusque-là le gage exclusif des politiques et moralistes, étaient voués à des débats sans fins. L'effritement de la cohérence traditionnelle d'une « rationalité en valeur », partagée à l'échelle de sociétés ou de civilisations entières, débouche sur un « polythéisme des valeurs » croissant qui fonde l'impossibilité d'une reformulation de principes normatifs univoques

applicables au monde moderne. La seule solution est donc le développement continu de cette rationalité scientifique, ainsi entendue comme « neutralité axiologique », permettant de dépasser le caractère subjectif des débats normatifs sans issues – quitte à assumer ce que l'auteur qualifie alors lui-même de « désenchantement du monde ».

D'abord et avant tout en réaction aux modes de réflexion philosophiques et métaphysiques qui se caractérisent à ses yeux par une quête de systématisme dogmatique, ennemie de tout esprit critique et donc scientifique, Weber va ainsi développer sa réflexion dans le cadre d'une prudence théorique caractéristique d'un relativisme qui lui est propre, au point de devoir assumer une certaine ambivalence lui apparaissant en fin de compte comme l'expression première de l'objectivité sociologique⁹¹. D'où, toujours par rapport à cette idée de « désenchantement du monde » fonction du processus de rationalisation dont participe inévitablement la sociologie, la raison des propos suivants qu'il ne peut s'empêcher, une fois énoncés, de condamner pour leur caractère normativement situés :

Nul ne sait encore qui, à l'avenir, habitera la cage, ni si, à la fin de ce processus gigantesque, apparaîtront des prophètes entièrement nouveaux, ou bien une puissante renaissance des pensées et des idéaux anciens, ou encore – au cas où rien de cela n'arriverait – une pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité convulsive. En tout cas, pour les « derniers hommes » de ce développement de la civilisation, ces mots pourraient se tourner en vérité : « Spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur » – ce néant s'imaginerait avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là. Mais nous voici dans le domaine des jugements de valeur et de foi, dont nous nous garderons de surcharger cet exposé purement historique. (Weber 1967 [1905] : 225).

D'ailleurs, de ce point de vue, la « neutralité axiologique » devait elle-même mobiliser en premier lieu le questionnement et la finesse d'analyse, afin d'éviter de sombrer dans un relativisme vulgaire et stérile débouchant sur la valorisation de l'efficacité comme seul critère d'organisation de la réalité – c'est-à-dire sur ce que nous qualifions aujourd'hui d'opérationnalisme auquel l'auteur, s'il ne le cautionnait donc pas directement, a pourtant paradoxalement et largement préparé le terrain. Il affirmera en ce sens :

Doit-on ou non, au cours d'une leçon universitaire, professer des évaluations pratiques fondées sur une conception éthique, sur des idéaux culturels ou, en général, sur une conception du monde? Cette question ne se laisse pas discuter scientifiquement. En effet, elle dépend elle-même, somme toute, d'évaluations pratiques et, de ce fait, elle ne peut être résolue définitivement. (Weber 1992 [1923] : 367).

⁹¹ L'auteur range en effet la sociologie parmi les sciences empiriques qui, contrairement aux sciences dogmatiques, ne s'attachent pas à « un sens quelconque objectivement « juste » ni un sens « vrai » élaboré métaphysiquement. » (Weber 1995 [1922] : 29).

Vue sous cet angle, la « neutralité axiologique » pourrait également être rapportée chez son concepteur aux prescriptions suivantes :

S'il y a une vertu que l'on peut exiger d'un « intellectuel professionnel », c'est l'obligation, à lui recommander d'ailleurs instamment, de garder toujours la tête froide, dans le sens de l'autorité personnelle, face à tous les idéaux, même les plus majestueux qui règnent à une époque déterminée et, s'il le faut, de « nager contre le courant ». (Ibid : 432-433).

Mais nous ne le savons que trop aujourd'hui, ce n'est pas sous cette forme qu'a été retenu le principe en question, et l'auteur lui-même, comme nous venons de laisser entendre, en est directement responsable – les propos précédents étant, somme toute, assez marginaux au regard de l'étendue de son œuvre et de sa théorisation sociologique en tant que telle. En ce sens, la « neutralité axiologique » va se voir plus immédiatement saisie et systématisée comme un principe purement scientifique qu'il suffirait d'appliquer afin de récolter les résultats de la recherche sociologique et leur objectivité garantie.

Afin d'explicitier cette problématique, nous devons tout d'abord revenir sur les grands principes de la sociologie webérienne. Comme nous l'avons évoqué précédemment, celle-ci cherche avant tout à reconstruire des relations de sens entre des systèmes symboliques qui déterminent l'action des êtres humains. Contrairement à la tradition positiviste classique, la connaissance des lois de la causalité ne saurait donc être le but, mais seulement le moyen de la recherche qui, à terme, doit permettre la mise en œuvre de l'interprétation nécessaire à la compréhension. Mais une fois cet objectif fixé, la sociologie va se voir attribuée par Weber l'« activité » comme objet primordiale :

Nous désignerons toujours par « activité » un comportement compréhensible, ce qui veut dire un comportement relatif à des « objets » qui est spécifié de façon plus ou moins consciente par un quelconque sens (subjectif) « échu » ou « visé » [...] un comportement qui suivant le sens subjectif visé par l'agent est relatif au comportement d'autrui, qui se trouve co-conditionné au cours de son développement par cette relation significative et qui est explicable de manière compréhensible à partir de ce sens visé (subjectivement). (Ibid : 305).

Dans cette optique, le propre de la sociologie serait d'expliquer par interprétation (de comprendre) l'activité significative au travers de laquelle un individu cherche à réaliser les contenus de ses aspirations, et ses conséquences pour l'activité d'autres individus. Ainsi, le critère qui distingue la compréhension sociologique – de son explication psychologique par

exemple – de l'activité, n'est autre que la rationalité par finalité (subjective) et/ou par justesse (objective) qui la détermine⁹². Weber précise à ce titre dans *Économie et société* :

Pour l'étude scientifique qui construit des types, la façon la plus pertinente d'analyser et d'exposer toutes les relations significatives irrationnelles du comportement, conditionnées par l'affectivité et exerçant une influence sur l'activité, consiste à les considérer comme des « déviations » d'un déroulement de l'activité en question, construit sur la base de la pure rationalité en finalité. [...] Ce n'est qu'ainsi qu'il est possible ensuite d'imputer causalement les déviations aux éléments irrationnels qui les ont conditionnées grâce à son évidente compréhensibilité et à son univocité – corollaire de sa rationalité – la construction d'une activité strictement rationnelle en finalité sert, dans ces cas, de « type » à la sociologie, afin de comprendre l'activité réelle, influencée par des irrationalités de toute sorte, comme une « déviation » par rapport au déroulement qu'il aurait fallu attendre dans l'hypothèse d'un comportement purement rationnel. [...] C'est dans cette mesure et uniquement pour ces raisons de convenance méthodologique que la méthode de la sociologie « compréhensive » est « rationaliste ». ⁹³(Weber 1995 [1922] : 31-32).

En vue de concilier la reconnaissance de la dimension significative de l'action humaine et l'exigence de l'objectivité scientifique, tout en maintenant le postulat épistémologique d'une objectivation scientifique qui adopte le point de vue subjectif des acteurs sociaux, Weber en appelle ainsi à la « réductibilité » des motifs subjectifs de l'action à leur équivalent en terme de rationalité instrumentale, laquelle rend les choix « calculables ». C'est à cette réduction que procéderait l'analyste lorsqu'il construit des types idéaux à portée explicative dans sa démarche purement méthodologique, en tant qu'il serait alors soutenu (et justifié en dernière instance) par une loi de l'histoire qui conduirait progressivement les acteurs eux-mêmes à rationaliser leur action en terme d'efficacité instrumentale : c'est le passage historique tant attendu (en Occident) d'une rationalité en valeur à caractère

⁹² Pour autant, l'activité sociale n'est pas seulement déterminée chez Weber de façon « rationnelle en finalité », c'est-à-dire par des expectations du comportement des objets du monde extérieur ou de celui d'autres hommes envisagées comme « conditions » ou comme « moyens » pour parvenir rationnellement aux fins propres, mûrement réfléchies, qu'on veut atteindre. Elle peut l'être également de façon « rationnelle en valeur » (par la croyance en la valeur intrinsèque et inconditionnelle d'un comportement déterminé qui vaut pour lui-même et indépendamment de son résultat, qu'elle soit éthique, esthétique, religieuse ou autre), ou encore de façon « affectuelle et émotionnelle » (par des passions et des sentiments actuels), ainsi que de façon traditionnelle (par coutume invétérée).

⁹³ La question se pose ici de savoir, d'abord, s'il ne serait pas envisageable de prendre en compte des motifs irrationnels de manière rationnelle; ensuite, puisque d'après l'auteur cette saisie de l'activité sur sa seule base rationnelle n'implique pas pour autant la prédominance effective du rationnel dans la vie humaine, si la position établie ne révèle pas une ambiguïté fondamentale : celle de prétendre que le comportement « doit » être rationnel s'il veut être bien compris, sans reconnaître, par là même, qu'il finira ainsi par l'être de plus en plus et que la sociologie elle-même, malgré sa soi-disant distance et objectivité, modèle donc son propre objet – tel que l'a bien vu C.W. Mills à partir de son concept de la « Full felly prophecy » – selon des critères qui le rendront plus apte à se voir traitée scientifiquement. En d'autres termes, l'ambiguïté réside dans la tendance de Weber à poser la « rationalité » comme la détermination la plus « normale » de l'activité sociale en affirmant en même temps que le « normal » ne doit pas pour autant être vu comme le plus prépondérant. Mais est-ce alors encore le « normal » ?

hétérogène à une rationalité homogène et endogène réductible à un calcul. Mais une question subsiste : la « méthode sociologique » (celle de la « typologisation ») ne se fait-elle pas ainsi elle-même complice de cette « loi de l'histoire » proprement occidentale qu'elle était censée seulement révéler ? Ne constitue-t-elle pas à ce titre son mode d'expression non seulement scientifique, mais surtout – et le but de notre travail est justement en partie de montrer qu'il n'y a là rien de paradoxale – idéologique ? Et en effet, Weber affirme dans ses *Essais sur la théorie de la science* :

Le « comprendre », en tant qu'il est le but de cette étude, est également la raison pour laquelle la sociologie compréhensive considère l'individu isolé et son activité comme l'unité de base, je dirai son « atome »... (Weber 1992 [1923] : 318).

Ainsi, de manière générale, le « rapport sujet/objet », condensé dans l'« activité », doit, de la manière la plus générale, être réduit au niveau individuel et à la rationalité qu'il exprime. De ce fait, la tâche de la sociologie consiste dès lors à réduire les catégories représentant des formes déterminées de la coopération humaine (l'État, l'association et même la communauté) « à une activité « compréhensible », ce qui veut dire sans exception aucune, à l'activité des individus isolés qui y participent » (Ibid : 319). Weber, récupérant au passage le concept d'« intérêt », précise ainsi :

Toute activité sociétaire, en tant qu'elle oriente l'activité, celle des autres aussi bien que la sienne propre, d'après ses règlements, est évidemment, de la part des participants, l'expression d'une constellation d'intérêts extrêmement variés et elle n'est absolument pas autre chose [...]. L'individu isolé croit trouver un intérêt à pouvoir compter sur l'activité d'un ou de plusieurs autres qui a fait l'objet d'un accord par sa socialisation et à orienter en conséquence sa propre activité. (Ibid : 336).

Comme nous pouvons donc l'apprécier ici, la sociologie de Weber, face au constat de l'irréductibilité des valeurs et de leur nécessaire prise en compte dans la compréhension du monde social, est amenée à les réduire – afin de répondre aux exigences d'une certaine scientificité – à leur forme purement objective et formelle, désubstantialisée et régulière, ne constituant que l'expression idéelle des diverses formes d'« activités » uniquement déterminées par les intérêts qui les motivent. Mais nous voici alors étonnamment proche des principes de l'économie politique et très loin de la richesse des analyses historiques qui caractérisent la sociologie webérienne⁹⁴. La science de la société n'est plus ici l'étude de la

⁹⁴ On peut comprendre à partir de là que Weber ait adopté, dans l'université allemande, une attitude inverse à celle que Durkheim a prise en France. Alors que ce dernier s'est battu toute sa vie pour la reconnaissance académique de la sociologie, dans laquelle il voyait la « discipline reine des sciences humaines », Weber a milité au contraire contre l'autonomisation de la sociologie à l'égard de l'économie. Mais n'oublions pas de préciser à cet égard qu'il s'agissait de la *Social und*

société; elle est devenue celle de l'activité individuelle et rationnelle qui évolue en son sein, de ce que nous pourrions également qualifier, à la limite, de comportement pragmatique :

Le comportement qui se laisse interpréter rationnellement constitue la plupart du temps l'« idéal-type » le plus approprié dans les analyses sociologiques d'enchaînements compréhensibles : la sociologie aussi bien que l'histoire font avant tout des interprétations de caractère « pragmatique », à partir d'enchaînements compréhensibles de l'activité. ⁹⁵(Ibid : 305).

En prenant pour objet de prédilection « l'activité », essentiellement comprise à travers sa « rationalité en finalité », la sociologie de Weber va donc surtout asseoir la nécessité de ne plus lire la société moderne que comme objet de satisfaction des intérêts individuels. K.O. Apel, à ce propos, nous indique que Weber aurait « contribué à fonder ce système de complémentarité, idéologiquement caractéristique de l'Occident au XXe siècle, entre un scientisme ou un pragmatisme publics, et un existentialisme privé, qui est éprouvé par beaucoup comme l'ultime ratio d'un ordre démocratique et libéral. » ⁹⁶(cité par Delmotte, Zaccari-Reyners 2003 : 46). Partant à l'origine du caractère toujours singulier et significatif de la réalité humaine – compris comme condition de la compréhension mutuelle des membres qui évoluent en son sein – afin d'invalider toute universalité et univocité du discours sur la réalité humaine ou sociale et, plus précisément, de critiquer l'identification qu'opère l'économie politique entre la réalité humaine et la réalité naturelle en subsumant la première derrière les lois universelles et nécessaires de la seconde pour finalement réduire son essence significative au « point de vue pratique de valeur univoque » de l'accroissement de la richesse

Nationalwirtschaft à caractère essentiellement descriptif, et non de l'économie politique anglaise à caractère théorique et donc normatif. Ce qui explique en retour que l'œuvre sociologique majeure de Weber ait pu être intitulée *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Économie et société*).

⁹⁵ Toujours dans *Économie et société*, alors qu'il affirme par ailleurs que la sociologie vise « les règles générales du devenir » (au-delà même de l'histoire qui a seulement pour objet « l'analyse et l'imputation causale d'actes, de structures et de personnalités individuelles, culturellement importants » (Weber 1995 [1922] : 50)), l'auteur ajoute un peu plus loin que « se guider sur les seuls intérêts – les siens aussi bien que ceux d'autrui – produise des effets équivalents à ceux que l'on cherche à obtenir par voie de contrainte en imposant des normes – en vain très souvent –, voilà un phénomène qui a tout particulièrement suscité la plus grande attention dans le domaine de l'économie; il est même l'une des sources de la constitution de l'économie comme science. Ce phénomène se produit de façon analogue dans tous les autres domaines de l'activité. [...] Un des éléments essentiels de la « rationalisation » de l'activité consiste précisément dans la substitution d'une adaptation méthodique commandée par les situations à l'insertion intime dans une coutume familière. » (Ibid : 63).

⁹⁶ Ajoutons à cette critique celle de Marcuse qui, à propos de l'œuvre de Weber, nous indique : « Sa théorie de la neutralité interne de la science quant aux valeurs ne peut dissimuler longtemps ce qu'elle signifie dans la pratique : une tentative pour donner à la science entière liberté d'accepter des valeurs qui, tout en l'engageant lui viennent d'ailleurs. » (Marcuse 1976 [1954] : 272). Et il ajoutera, en postulant implicitement que l'intérêt (ou la volonté) général est toujours celui des intérêts particuliers dominants : « Votre neutralité est nécessaire, mais elle est apparente : il n'y a de neutralité réelle que là où elle est capable de repousser les empiétements étrangers; partout ailleurs, elle est nécessairement victime et complice de la première puissance venue qui voudra s'en servir. » (Ibid : 283).

de la population d'un État, Weber va donc finir, au même titre que Marx, par consolider l'influence de ce qu'il critiquait au départ.

Mais ce n'est pas tout. Après avoir rapporté la compréhension scientifique de la vie sociale à celle de l'activité « rationnelle en finalité », Weber va réduire cette forme d'activité à sa seule détermination par les « moyens » qu'elle se donne en vue d'atteindre les finalités qui la caractérisaient au départ sur la base de leur caractère rationnel⁹⁷. Il nous dit en effet :

C'est l'interprétation rationnelle par finalité qui possède le plus haut degré d'évidence. Nous appelons comportement rationnel par finalité celui qui s'oriente exclusivement d'après les moyens qu'on se représente (subjectivement) comme adéquats à des fins saisies (subjectivement) de manière univoque. [...] c'est pourquoi les sciences de la compréhension traitent les régularités observables de cette sorte tout à fait comme des constantes de la nature physique. (Weber 1992 [1923] : 303).

Tels sont les propos de l'auteur qui manifestent à la fois l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive et, en plus de cela, qui ont rendu possible une interprétation opérationnaliste de sa propre contribution au développement de cette discipline naissante⁹⁸. En effet, du statut de réflexion objective sur les finalités humaines, la contribution en question va se transformer en analyse systématique du domaine des moyens correspondants et de sa réalité primordialement instrumentale. Et le glissement est subtil, en ce qu'il se réclame toujours d'un accès encore plus large à l'objectivité ; car si l'arbitraire du choix règne au niveau des fins et non à celui des moyens, c'est parce que, d'après l'auteur, de ces derniers

⁹⁷ Plus précisément, l'auteur aborde en fait la question du rapport des moyens aux fins de deux manières : à partir des moyens (rationalité en finalité, utilitariste ou conséquentialiste, c'est-à-dire d'un point de vue purement immanent) et à partir des fins (rationalité en valeur, expressive ou normative, c'est-à-dire d'un point de vue cette fois-ci transcendant). A cet égard, il affirme d'ailleurs que la « rationalité en finalité » se dirige à la fois vers des moyens dont les fins sont déterminées en valeur et vers des fins qui expriment alors une rationalité absolue qu'on ne trouve guère dans la réalité et qui signifient ainsi une sorte de cas limite théorique. Le meilleur exemple étant alors celui de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* où celui-ci, exprimant la rationalité en finalité (le profit), reste subordonné à une rationalité en valeur qui est portée par le protestantisme. Dans l'ensemble, le problème est donc chez Weber celui de s'être justement focalisé sur le domaine des moyens dans la mesure où ils constitueraient justement le seul « donné objectif » saisissable empiriquement, en oubliant de préciser que ce qui est saisissable empiriquement n'est pas pour autant la seule dimension de la réalité humaine et sociale méritant l'attention de la réflexion intellectuelle ou, en d'autres termes, que la portée ontologique de la connaissance est au moins tout aussi fondamentale que sa visée proprement épistémologique.

⁹⁸ À ce titre, cette interprétation opérationnaliste se manifeste clairement chez Weber dans sa conceptualisation formelle du « pouvoir » (qui tranche avec sa définition sociologique et historique des types de légitimation), lorsqu'il définit ce dernier comme la « chance » (statistique) pour un acteur d'influencer le comportement d'autres acteurs, ce qui est une définition non du pouvoir au sens « politique », mais de l'influence ou du contrôle au sens « gestionnaire ». Faisant œuvre de transition entre la modernité et la post-modernité (sur laquelle nous allons nous pencher dans le prochain chapitre), la pensée weberienne, inconsciemment sans doute, montre donc bien que la « rationalité en finalité » est exclusivement une rationalité instrumentale – comme le dit le terme allemand *Zweckrationalität*, mais dont ne rend pas bien compte la traduction française.

seulement et de leurs conséquences nous pouvons être responsables. Si il n'y a donc aucune raison rationnelle de préférer une fin à une autre, il y en a de préférer un moyen à d'autres. Dans cette optique, la filiation envers les sciences de l'esprit est donc tenue et assumée, mais au regard d'une métamorphose de sa problématique essentielle que constitue le *verum factum*.

Suivant cette métamorphose, en effet, ce n'est plus tant la réalité humaine et historique qui nous est le plus immédiatement accessible dans l'ordre de la connaissance, mais, en son sein, la dimension strictement opérationnelle (technique) des moyens que l'être humain se donne pour parvenir à ses fins. Ce que l'on peut connaître rationnellement, c'est d'abord la dimension purement instrumentale de l'instrumentalité, à l'encontre de sa dimension symbolique – dirigée axiologiquement vers les valeurs constitutives des fins historiques que l'être humain se donne à lui-même et qui sont alors censées déterminer l'instrumentalité en question – qui fonde justement au départ le principe du *verum factum* sur la base de l'appartenance de la connaissance à la réalité humaine et historique, c'est-à-dire en fin de compte sur la base du postulat de l'unité fondamentale de la logique et du symbolique. Dans cette optique, conjointement au symbolique, c'est donc effectivement le fondement historique de l'existence qui se voit éliminé (et avec lui la portée cognitive de la tradition herméneutique du *verum factum*), dans la mesure où l'opérationnalité en question n'implique pas tant le devenir de l'être humain, que l'immuabilité des lois naturelles (dont dépendaient déjà empiriquement les « règles techniques pratiques » définies par Kant); quitte à ce que ces lois naturelles en viennent à surdéterminer le devenir historique au point de l'identifier à leur propre mode de fonctionnement et déboucher sur ce que l'on peut aujourd'hui appeler l'auto-référentialité systémique du monde contemporain – responsable de l'effacement du questionnement moderne tourné vers la dialectique historique de la recherche de vérité et de la quête de liberté (garantie par la cohérence de la raison philosophique et du pouvoir politique, par l'appartenance mutuelle de la sagesse et de la justice), au profit de l'immédiateté post-moderne d'une certitude fixée sur la coïncidence virtuelle de la validité méthodologique et de la nécessité logistique, de l'efficacité expérimentale et du contrôle gestionnaire, débouchant sur un totalitarisme « méthodo-logistique » exponentiel.

Cette problématique plus directement sociale et historique ou, plus exactement, cette disparition ontologique (qui n'est pas inévitable, entendons-nous) de toute problématique en lien avec l'histoire et avec la société, c'est elle qui, en lien avec ses pré-requis épistémologiques, fera l'objet essentiel de notre deuxième chapitre.

Pour ce qui nous concerne présentement, terminons en précisant que l'histoire académique de la sociologie a d'ailleurs principalement retenu de l'œuvre wébérienne la

nécessité de réduire la société à ses manifestations pragmatiques ancrées sur le plan individuel (« l'individualisme méthodologique »), plutôt que l'impossibilité (entendue comme fondement épistémologique de l'approche compréhensive issue de la tradition des sciences de l'esprit) de lui appliquer le principe scientifique par excellence de la causalité empirique. De ce point de vue, l'œuvre wébérienne, au lieu d'être comprise comme une tentative de relativisation objective de la réalité axiologique pour autant qu'elle constituerait justement son objet privilégié, va effectivement se voir systématiquement réduite au principe du refoulement, voire même de la négation, de cette réalité et de son support que constitue la société.

I.2.2.c) La prophétie sociologique d'une humanité scientifique

Essayant de saisir la responsabilité respective des grandes traditions fondatrices de la sociologie face au constat de l'aliénation originelle de cette discipline en tant que science positive, nous devons à présent nous pencher sur la dernière des traditions retenues. Une tradition française cette fois-ci, qui est d'ailleurs la plus significative au regard de l'aliénation en question puisqu'elle est à la fois celle qui se réclamera le plus directement de la positivité caractéristique de cette dernière et celle qui donnera naissance au terme de sociologie. Il s'agit bien entendu du positivisme successivement développé par Auguste Comte et Émile Durkheim.

Nous avons vu dans le chapitre précédent, comment ces deux auteurs avaient pris part à la tentative de réconciliation de la connaissance et de l'existence derrière le projet d'une science de la société permettant d'accomplir le retour du progrès scientifique ou épistémologique vers sa propre origine ontologique en vue de lui rendre ce qu'il lui doit. Dans cette optique d'un déploiement de la connaissance rationnelle au service des *Humanités*, parallèle au retour de l'ontologie avec Hegel et Marx et à la réactualisation de l'herméneutique avec Dilthey et Weber, c'est effectivement le terme de *sociologie* qui était apparu le plus approprié pour faire suite à celui d'*Idéologie*, dans la mesure où il marquait bien la volonté de rapporter le monde de la connaissance humaine et des idées à son être propre, c'est-à-dire d'abord et avant tout social.

Ce projet de réconciliation, au travers de la sociologie, a malheureusement donné naissance à sa propre antithèse qui, pensons-nous, a fini par le vaincre dans un cadre que nous comprenons donc comme celui de *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive*. Et cette antithèse, vouée au détachement croissant de la connaissance et de

l'existence, c'est donc celle que nous venons d'essayer d'expliciter au travers des œuvres de Marx et de Weber, et que nous allons à présent rapporter à la tradition positiviste française incarnée par le père de la sociologie le plus légitimement reconnu comme tel, à savoir Émile Durkheim.

Précisons tout d'abord que celui-ci, au même titre que Weber, n'a fait que concrétiser et approfondir un processus de « scientificisation » de la réflexion sur l'histoire et la société déjà bien établi à son époque, tout particulièrement en France par le courant des Idéologues qui, de Cabanis jusqu'à Saint Simon en passant par Destutt de Tracy, visait essentiellement à élever les sciences morales et politiques au rang des sciences physiques et naturelles. Dans cette optique, il était d'abord nécessaire de se concentrer exclusivement sur la facticité objective, en abandonnant en retour toute recherche relative au principe de la causalité qui, dans le cas de la réalité humaine, se trouve être inaccessible puisque d'essence divine. Destutt de Tracy affirmait en ce sens :

« Mes jeunes amis, méfiez-vous des poètes et des philosophes qui, comme eux, raisonnent d'après leur imagination et non d'après les faits... ». L'idéologie désignant alors effectivement ce travail qui « ne suppose rien de ce qui est douteux et inconnu et ne rappelle à l'esprit aucune idée de cause », contrairement à la « métaphysique », qui traite de la nature des êtres, et à la « psychologie » – « mot qui veut dire science de l'âme » et « paraît supposer une connaissance de cet être que sûrement vous ne vous flattez pas de posséder. » (cité par Debray 1981 : 127).

L'Idéologie en tant que « science de la génération des idées » devait ainsi être placée au premier rang des sciences naturelles, du côté de la physiologie et à l'opposé de celui de la théologie. Nous savons également que c'est sous la répression napoléonienne que disparaîtra ce groupe et leur journal intitulé *La décade philosophique*, sous le joug paradoxale de sa propre critique retournée contre lui-même qui réduira l'« idéologie » à une abstraction ne reposant sur rien de réel et n'aboutissant à rien de pratique, et donc opposée à la science. Ainsi victime du nom qu'il s'était attribué, le courant de l'*Idéologie*, vaincu par l'empirisme dont il se réclamait pourtant avec une radicalité inconnue jusque-là, n'aura d'autre choix – sur la base du projet toujours vivant de mettre toutes les forces de l'humanité au service du développement de la science afin de permettre à la science de justement mieux servir l'humanité – de se recycler en un nouveau courant dont l'œuvre de Saint Simon constituera la transition, à savoir le *Positivisme*, qui sera finalement systématisé par Comte et récupéré par Durkheim. La naissance du positivisme coïncidant avec celle de la sociologie, c'est donc essentiellement ici sur l'œuvre de ces deux derniers que nous allons une fois de plus nous

concentrer afin de mieux comprendre comment ils ont pu prendre part à *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive*.

Dans l'ensemble, le positivisme consiste essentiellement à protéger les sciences des incursions de la métaphysique. Chez Auguste Comte, cela se manifeste au travers de deux points essentiels : la science ne s'occupe que des phénomènes et non pas de la « nature des choses », et la science ne connaît que des lois et ignore le « mode de production des phénomènes » – c'est-à-dire le principe de la causalité. D'après Piaget, c'est tout particulièrement le second point qui fait problème « puisque, en plus des lois, la science connaît la déduction des lois et puisque, depuis Descartes, Leibniz et Kant, c'est précisément cette déduction des lois qu'on appelle « causalité », en appuyant d'ailleurs de telles déductions sur des modèles réels qui risquent alors de se référer à cette « nature des choses » dont il s'agit de bannir la hantise. » (Piaget 1967 : 44). C'est pour cela que Comte s'oppose à la « déduction » en l'identifiant systématiquement à la démarche philosophique de la métaphysique et de la théologie : « La philosophie théologique et la philosophie métaphysique ne dominent plus maintenant que dans le système des études sociales : c'est de ce dernier domaine qu'il s'agit enfin de les exclure aussi; ce qui doit surtout résulter de la conception fondamentale du mouvement social comme soumis nécessairement à d'invariables lois naturelles, au lieu d'être régi par des volontés quelconques. » (cité par Marcuse 1968 [1954] : 391). Il faut baser les raisonnements sur les faits observés et non pas rapporter les faits à un raisonnement. Retournant ainsi sur le plan épistémologique en deçà de Kant en postulant à la suite de Saint-Simon que ce n'est pas la raison qui dévoile la nécessité, mais l'inverse, le projet d'Auguste Comte répond donc directement à l'objectif de faire passer dans le monde social (sur la base du pouvoir spirituel de la science) l'ordre que la physique newtonienne avait découvert dans le monde de la gravitation et, en bout de course, de *remplacer le gouvernement des hommes par l'administration des choses*⁹⁹.

⁹⁹ Précisons au passage que cette sentence constitue l'un des principaux fils conducteurs de notre réflexion, au point de pouvoir signifier le lien de l'aliénation originelle de la sociologie comme « science positive » à son aliénation contemporaine comme « science tout terrain ». Nous aurons l'occasion d'y revenir. Précisons simplement pour l'instant que Saint-Simon affirmait déjà en effet : « Une fois que toutes les parties de nos connaissances sont uniquement fondées sur des observations, la direction des affaires spirituelles doit être confiée à la capacité scientifique positive, comme étant évidemment très supérieure à la théologie et à la métaphysique. » (cité par Marcuse Ibid : 380) ; et arguait donc en retour que « la société toute entière repose sur l'industrie. L'industrie est la seule garantie de son existence, la source unique de toutes richesses et de toutes prospérités. L'état de chose le plus favorable à l'industrie est donc par cela seul le plus favorable à la société. Voilà tout à la fois et le point de départ et le but de tous nos efforts. » (Ibid : 378-379).

Dans cette optique, puisqu'une technique n'acquiert d'efficacité qu'à la condition de s'appuyer sur une connaissance scientifique de son objet, la sociologie apparaît d'abord chez Comte comme la condition essentielle afin de mener à bien ce grand projet de réorganisation sociale. C'est ainsi au niveau méthodologique que se manifestera l'unité de la sociologie : dans cette capacité à établir entre les phénomènes observables les relations invariables qui constituent leurs lois effectives, c'est-à-dire à représenter « toutes les lois réelles comme construites par nous avec des matériaux *extérieurs*. [...] Les lois réelles c'est-à-dire les faits généraux ne sont jamais que des hypothèses assez constituées par l'observation. » (cité par Grange, Zaccari-Reyners 2003 : 20).

Cette importance de l'observation à l'encontre de l'imagination, c'est celle que sous-entendaient déjà les Idéologues lorsqu'ils insistaient sur le caractère matériel ou sensible des idées, sur leur facticité leur permettant d'être traitées scientifiquement en vue de parvenir à un accroissement réel de la connaissance et à ce que Comte appellera donc le « règne positif de l'esprit humain ». A l'encontre de la métaphysique entendue comme « adolescence de l'esprit » uniquement attachée aux « recherches absolues » et suscitant toujours des « débats sans issue », ou comme « simple activité critique ou dissolvante, même mentale et à plus forte raison sociale, sans pouvoir jamais rien organiser qui lui soit propre » (Comte 1949 [1830] : 23), cette insistance sur le caractère empirique ou factuelle de la sociologie – garanti par la nature « positive » de la philosophie qui la sous-tend et qui désigne à la fois l'idée d'« utilité », de ce qui est « réel » et « vérifiable », et donc « l'appréciation systématique de ce qui est, en renonçant à en découvrir la première origine et la destination finale » (Ibid : 35) – apparaît d'ailleurs comme une constante dans l'œuvre comtienne :

Enfin, l'état positif a pour caractère fondamental d'établir les lois naturelles en subordonnant l'imagination à l'observation; sa principale destination est la constitution de l'harmonie mentale. (Ibid : 240).

Ainsi, à la naissance de la science de la société, celle-ci doit être comprise et étudiée de la même manière que l'objet de la science exacte ou naturelle, comme quelque chose d'extérieur et d'indépendant du scientifique qui, de cette manière, n'a pour seule tâche que d'observer et d'expérimenter son objet en toute légalité. Et en effet :

Le véritable esprit positif consiste surtout à voir pour prévoir, à étudier ce qui est, afin d'en conclure ce qui sera, d'après le dogme général de l'invariabilité des lois naturelles. [...] Ainsi rapportées, non à l'univers, mais à l'homme, ou plutôt à l'humanité, nos connaissances réelles tendent [...] avec une évidente spontanéité, vers une entière systématisation, aussi bien scientifique que logique... (Ibid : 58).

Ce que nous constatons ici de manière générale, et qui constitue d'ailleurs l'essentiel du problème, c'est l'importation en sociologie du postulat scientiste (établi par les sciences naturelles) de l'extériorité du sujet connaissant à l'égard de l'objet de la connaissance. Contrairement à Weber qui reconnaissait l'appartenance commune a priori du sujet et de l'objet dans la connaissance de la réalité humaine et historique, et donc le lien subjectif unissant à l'origine la théorie et la pratique – quitte à ce qu'elles doivent ensuite être isolées l'une de l'autre afin de prémunir l'instance théorique d'une objectivité minimale systématisée derrière le concept de « neutralité axiologique » qui signifie alors la non implication de l'instance en question au sein des controverses politiques et morales de son temps –, Comte et Durkheim postulent à l'inverse la possible autonomisation méthodologique a priori de la théorie à l'égard de la pratique, c'est-à-dire le caractère naturel de la réalité sociale qui la rend ainsi identifiable à une chose passive vidée de toute subjectivité et n'influençant donc en rien l'activité du scientifique (de par l'absence de toute appartenance commune susceptible de les relier).

Cette systématisation épistémologique, c'est en fait tout particulièrement Durkheim qui la réalisera, en établissant d'ailleurs certaines ruptures avec la pensée de Comte, en particulier sur le plan du rapport à la « pensée commune » qu'il considère comme antiscientifique. Pour Comte, en effet, la grande vertu pratique de la philosophie positive résidait avant tout dans son caractère universel, en tant qu'elle prenait appui sur « l'extension systématique du simple bon sens à toutes les spéculations vraiment accessibles », toujours sur la base d'un « même point de départ expérimental, le même but de lier et de prévoir, la même préoccupation continue de la réalité, la même intention finale d'utilité. » ¹⁰⁰(Ibid : 102). Durkheim, au contraire, verra dans le « bon sens » en question le refuge des prénotions et du dilettantisme intellectuel et, à ce titre, l'ennemi premier de toute scientificité. À ce titre d'ailleurs, la philosophie doit être rejetée non seulement du point de vue de ses égarements

¹⁰⁰ Comte, dans cette optique, allait même jusqu'à affirmer que les études positives doivent se dégager de cet « esprit de spécialité empirique [...] toujours conçues [ces études] et dirigées comme si chacune d'elles devaient surtout préparer à une certaine profession exclusive », pour devenir directement destinée « à l'éducation universelle ». A l'encontre de l'hyper spécialisation qui commençait déjà à caractériser l'esprit scientifique de son époque, il s'agissait donc d'abord pour lui de réaliser l'esprit d'ensemble du positivisme, « en le dépouillant de sa spécialité aveugle et dispersive, de manière à lui faire acquérir peu à peu le vrai caractère philosophique, indispensable à sa principale mission. » (Ibid : 212). Un esprit d'ensemble qui, fidèle au principe selon lequel la science n'est qu'« un simple prolongement méthodique de la sagesse universelle » (Ibid : 104), devait permettre de saisir « les vrais rapports essentiels de chaque partie avec le tout... » (Ibid : 69), dans la mesure où, d'après lui, « les sciences humaines comme sciences synthétiques (au même titre que la biologie) considèrent et cherchent à comprendre d'abord l'ensemble et seule cette démarche permet d'approcher des « faits » particuliers. » (cité par Grange, Zaccai-Reyners 2003 : 22-23).

métaphysiques, mais surtout en fonction de son attachement à la logique du « sens commun » et à l'ensemble des jugements préscientifiques qui l'accompagnent :

C'est dire que de semblables théories (philosophiques) expriment, non les faits qui ne sauraient être épuisés avec cette rapidité, mais la prénotion qu'en avait l'auteur, antérieurement à la recherche.¹⁰¹(Durkheim 1999 [1937] : XV).

De ce point de vue, la connaissance savante ne se caractérise plus tant par la recherche de vérité que par les opérations et conventions méthodologiques qui lui permettent d'adopter une certaine « attitude mentale » afin de s'élever au dessus de la connaissance « vulgaire ». Le sociologue doit ainsi « écarter les notions anticipées qu'il avait des faits pour se mettre en face des faits eux-mêmes [...] leur demander à eux-mêmes le moyen de les classer en sains et en morbides. » (Ibid : 141). Et c'est d'ailleurs de ce point de vue que l'auteur va paradoxalement être en mesure d'actualiser et légitimer la problématique de la causalité en sociologie qui, jusque-là, avait été justement bannie sur la base de sa visée métaphysique puisque, face à la réalité humaine, le domaine des causes premières et finales ne pouvaient être rapporté en dernier recours qu'à celui de la divinité. Durkheim nous dit :

La sociologie n'a pas à prendre de parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens. Elle n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme. Tout ce qu'elle demande qu'on lui accorde, c'est que le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociaux. [...] Puisque la loi de causalité a été vérifiée dans les autres règnes de la nature, que, progressivement, elle a étendu son empire du monde physico-chimique au monde biologique, de celui-ci au monde psychologique, on est en droit d'admettre qu'elle est également vraie du monde social... (Ibid : 139).

De tels propos radicalisent la problématique d'une aliénation originelle de la sociologie comme science positive, non seulement dans la mesure où cette dernière est considérée en opposition à la pensée philosophique alors identifiée à celle du sens commun, mais, en plus de cela, en tant qu'elle se voit donc méthodologiquement rapportée au principe

¹⁰¹ C'est de ce point de vue qu'il faut comprendre pourquoi Durkheim soulignait tant l'importance de la fondation de *l'année sociologique* en tant que moyen d'asseoir une appréhension objective des « faits sociaux », en autonomisant définitivement la sociologie de la philosophie. Ainsi affirmera-t-il à propos de la manière dont la philosophie se rapporte aux faits sociaux : « Combien est plus dangereux la doctrine qui n'y voit que le produit de combinaisons mentales, qu'un simple artifice dialectique, peut, en un instant, bouleverser de fond en comble! » (Ibid : VIII-IX). Par ailleurs, à l'encontre de la tendance encore fortement répandue à vouloir saisir la sociologie comme étant simplement l'une des branches spécifiques de la philosophie, il postule que, bien que la sociologie soit « née des grandes doctrines philosophiques », sa méthode « est indépendante de toute philosophie. [...] Sans doute, quand une science est en train de naître, on est bien obligé, pour la faire, de se référer aux seuls modèles qui existent, c'est à dire aux sciences déjà formées. [...] Cependant, une science ne peut se regarder comme définitivement constituée que quand elle est parvenue à se faire une personnalité indépendante. Car elle n'a de raison d'être que si elle a pour matière un ordre de faits que n'étudient pas les autres sciences. » (Ibid : 143).

de la causalité tel qu'il a été systématisé par les sciences naturelles, c'est-à-dire selon sa pure empiricité. Mais malgré tout, bien que l'auteur prétende effectivement contribuer à la métamorphose de la sociologie qui doit passer « du stade subjectif, qu'elle n'a encore guère dépassée, à la phase objective » (Ibid : 70), il ne s'agit pourtant pas de modeler purement et simplement la démarche de la science de la société sur celle des sciences naturelles. La causalité, en effet, si elle représente bien l'objet de l'explication sociologique, ne ressort pas tant alors de l'expérimentation, difficilement applicable à l'égard des phénomènes sociaux, que de la comparaison¹⁰² :

Nous avons vu que l'explication sociologique consiste exclusivement à établir des rapports de causalité, qu'il s'agisse de rattacher un phénomène à sa cause, ou, au contraire, une cause à ses effets utiles. Puisque, d'autre part, les phénomènes sociaux échappent évidemment à l'action de l'opérateur, la méthode comparative est la seule qui convienne à la sociologie. (Ibid : 124). La méthode expérimentale (qui permet d'obtenir) mécaniquement un rapport de causalité sans que les faits qu'elle établit aient besoin d'être élaborés par l'esprit [...] (c'est) la comparaison. (Ibid : 130).

Mais revenons à l'essentiel. Dans *Les règles de la méthode sociologique*, Durkheim affirme :

Jusqu'à présent, la sociologie a plus ou moins exclusivement traité non de choses, mais de concepts. Comte, il est vrai, a proclamé que les phénomènes sociaux sont des faits naturels, soumis à des lois naturelles. Par là, il a implicitement reconnu leur caractère de choses; car il n'y a que des choses dans la nature. (Ibid : 19). (Le sociologue doit se sentir) en présence de faits dont les lois sont aussi insoupçonnées que pouvaient l'être celles de la vie, quand la biologie n'était pas constituée. (Ibid : XIV) [...] la vie sociale est naturelle, [...] elle dérive directement de l'être collectif qui est, par lui-même, une nature sui generis... (Ibid : 122). (La science de la société peut difficilement être qualifiée) de naturaliste à moins qu'on ne veuille seulement indiquer par là qu'elle considère les faits sociaux comme explicables naturellement, et, dans ce cas, l'épithète est assez inutile, puisqu'elle signifie simplement que le sociologue fait œuvre de science et n'est pas un mystique. (Ibid : 139).

Dans l'ensemble, les « faits sociaux » étant donc identifiables à des choses, et les choses pouvant elles-mêmes être rapportées à des « faits de nature » (c'est-à-dire à une réalité coercitive dans la mesure où une chose ou un fait naturel s'impose à nous par le simple fait d'exister réellement), la vie sociale peut et doit être envisagée comme une

¹⁰² C'est ici l'occasion d'anticiper le développement futur de notre travail : si le père fondateur de la sociologie reconnaissait l'impossibilité d'une pure expérimentation – c'est-à-dire d'un contrôle objectif des données du monde social – sur la base de la reconnaissance de l'autonomie relative des données concernées, la formalisation contemporaine du travail de terrain, comme « tentative idéale » de contrôle objectif de celui-ci par le chercheur, signifie ainsi l'avènement d'une nouvelle science relative à une nouvelle forme de société, à partir desquelles ce serait la science (la théorie) qui produirait le monde (la pratique) en le soumettant à ses propres critères. Nous y reviendrons, il s'agit là de ce que nous

« contrainte naturelle » (Ibid : 121). En effet, d'après l'auteur, est une chose « tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation. Traiter des phénomènes comme des choses, c'est les traiter en qualité de data qui constituent le point de départ de la science. Les phénomènes sociaux présentent incontestablement ce caractère. » (Ibid : 27). Dans sa seconde préface aux *règles de la méthode sociologique*, il précise également :

Est chose tout objet de connaissance qui n'est pas naturellement compréhensible à l'intelligence, tout ce dont nous ne pouvons nous faire une notion adéquate par un simple procédé d'analyse mentale, tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même, par voie d'observations et d'expérimentations, en passant progressivement des caractères les plus extérieurs et les plus immédiatement accessibles aux moins visibles et aux plus profonds. Traiter des faits d'un certain ordre comme des choses, ce n'est donc pas les classer dans telle ou telle catégorie du réel; c'est observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale.¹⁰³(Ibid : XII-XIII).

Les « faits sociaux » ne sont donc pas des concepts à penser, mais des choses à observer, indépendantes du sujet connaissant au même titre que tout autre objet scientifique. C'est à cette fin que l'« observation » relève logiquement chez Durkheim du domaine de l'expérience et, qui plus est, de l'expérience sensible. En effet, « puisque c'est par la sensation que l'extérieur des choses nous est donné, on peut donc dire en résumé : la science, pour être objective, doit partir, non de concepts qui se sont formés sans elle, mais de la sensation. » (Ibid : 43). Pourquoi l'auteur insiste-t-il alors sur l'observation plus que sur la sensation? Simplement, toujours en filiation avec la pensée kantienne, à cause de la subjectivité inhérente à la sensation. La science doit prendre pour matériel des données sensibles objectives, et cette condition ne peut être assurée qu'au moyen de l'observation :

C'est ainsi que le physicien substitue aux vagues impressions que produisent la température ou l'électricité la représentation visuelle des oscillations du thermomètre ou de l'électromètre. Le sociologue est tenu aux mêmes précautions. (Ibid : 44).

Parallèlement, en insistant fortement sur la manifestation collective du fait social, Durkheim postule la chose suivante :

Il nous faut donc considérer les phénomènes sociaux en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui se les représentent; il faut les étudier du dehors comme des choses extérieures; car c'est en cette qualité qu'ils se présentent à nous. Si cette extériorité n'est qu'apparente, l'illusion se dissipera à mesure que la science avancera et l'on verra, pour ainsi dire, le dehors rentrer dans le dedans. Mais la solution ne peut être préjugée et, alors même

comprenons comme « virtualisation méthodo-logistique » opérée par la sociologie comprise non plus comme « science positive », mais comme « science tout-terrain ».

¹⁰³ Relevons à ce niveau l'influence de Kant que Durkheim assume d'ailleurs de manière tout à fait explicite en affirmant que les notions de la vie sociale ne peuvent être atteintes « directement, mais seulement à travers la réalité phénoménale qui les exprime. » (Ibid : 28).

que finalement, ils n'auraient pas tous les caractères intrinsèques de la chose, on doit d'abord les traiter comme s'ils les avaient. (Ibid : 28).

Et, toujours en ce sens, il ira même jusqu'à essayer d'établir une définition exacte de l'objet sociologique :

Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles. (Ibid : 14).

Voici donc succinctement exposé l'essentiel de l'aliénation en question telle qu'elle se présente au travers de l'œuvre durkheimienne, à savoir, en bref, la prescription scientiste de considérer les phénomènes sociaux comme étant détachés des sujets conscients qui se les représentent, en les étudiant du dehors comme des choses extérieures, c'est-à-dire naturelles.

Une fois établie ces conditions de scientificité essentiellement méthodologiques qui se rapportent en fin de compte à la nécessité d'autonomiser a priori la théorie de la pratique humaine (en considérant cette dernière comme une donnée naturelle purement objective et extérieure), l'auteur peut alors en toute confiance prôner l'utilisation du savoir sociologique au profit des enjeux politiques et moraux qui l'avaient mobilisés au départ. A l'inverse de Weber, nous l'avons déjà souligné, Durkheim, fidèle à la doctrine positiviste, voit dans la science une richesse à exploiter – quitte même à ce que ce soit l'humanité qu'il faille d'abord exploiter au nom du progrès scientifique qui le lui rendra d'une manière décuplée. Il affirme à cet égard :

Notre principal objectif, en effet, est d'étendre à la conduite humaine le rationalisme scientifique, en faisant voir que, considérée dans le passé, elle est réductible à des rapports de cause à effet qu'une opération non moins rationnelle peut transformer ensuite en règles d'action pour l'avenir. Ce qu'on a appelé notre positivisme n'est qu'une conséquence de ce rationalisme. (Ibid : IX).

Ou encore, et ceci est essentiel :

Il déplaît à l'homme de renoncer au pouvoir illimité qu'il s'est si longtemps attribué sur l'ordre social, et, d'autre part, il lui semble que, s'il existe vraiment des forces collectives, il est nécessairement condamné à les subir sans pouvoir les modifier. C'est ce qui l'incline à les nier. En vain des expériences répétées lui ont appris que cette toute puissance, dans l'illusion de laquelle il s'entretient avec complaisance, a toujours été pour lui une cause de faiblesse; que son empire sur les choses n'a réellement commencé qu'à partir du moment où il reconnut qu'elles ont une nature propre, et où il se résigna à apprendre d'elles ce qu'elles sont. Chassé de toutes les autres sciences, ce déplorable préjugé se maintient opiniâtrement en

sociologie. Il n'y a donc rien de plus urgent que de chercher à en affranchir définitivement notre science; et c'est le but principal de nos efforts. (Ibid : XXIII-XXIV).

Ce projet d'une instrumentalisation pratique, et plus exactement morale, de la sociologie, c'est principalement dans *La division du travail social* que l'auteur l'actualise le plus radicalement¹⁰⁴. Mais, de son point de vue, c'est à la limite la morale – et donc l'ensemble des finalités de l'existence humaine – qui doit être instrumentalisée au profit du développement scientifique et positif de la sociologie. L'objectif de l'auteur est clair :

[...] traiter les faits de la vie morale d'après la méthode des sciences positives. [...] Nous ne voulons pas tirer la morale de la science, mais faire la science de la morale, ce qui est bien différent. Les faits moraux sont des phénomènes comme les autres; ils consistent en des règles d'action qui se reconnaissent à certains caractères distinctifs; il doit donc être possible de les observer, de les décrire, de les classer et de chercher les lois qui les expliquent. (Durkheim 1978 [1893] : XXXVII).

La contradiction est latente; plutôt que de s'attacher à saisir la singularité ontologique de la réalité morale, l'auteur la réduit a priori à une donnée positive – à une « chose » – afin de pouvoir en saisir le fonctionnement causale par l'intermédiaire de son analyse scientifique. Il ajoute ainsi, et nous terminerons avec lui sur ces mots :

Pour régler nos rapports avec les hommes, il n'est pas nécessaire de recourir à d'autres moyens que ceux qui nous servent à régler nos rapports avec les choses; la réflexion, méthodiquement employée, suffit dans l'un et l'autre cas. (Ibid : XLI).

Nous le comprenons mieux aujourd'hui, c'est sur la base de la réalisation du programme explicité ci-dessus que se déploie en grande partie l'opérationnalisation contemporaine de la sociologie en tant que « science tout terrain ». Le temps est venu de *remplacer* (effectivement) *le gouvernement des hommes par l'administration des choses*; car si nous ne pouvons avoir confiance en la libre subjectivité humaine et ses questionnements sans fin, il ne nous reste plus alors qu'à nous abandonner à l'objectivité des réponses de la nécessité.

¹⁰⁴ L'auteur y affirme par exemple : « Mais de ce que nous nous proposons avant tout d'étudier la réalité, il ne s'ensuit pas que nous renoncions à l'améliorer : nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers; c'est, au contraire, pour nous mettre en état de mieux les résoudre. » (Durkheim 1978 [1893] : XXXIX). Ce livre, d'après lui, doit ainsi permettre d'ébranler le préjugé selon lequel le respect du fait ne permet pas de le dépasser. Il s'agit donc bien également, grâce à la sociologie, de travailler à cette possible réconciliation de la connaissance et de l'existence telle que nous avons pu l'explicitier dans la partie précédente.

L'aliénation originelle de la sociologie comme science positive apparaît donc bien de ce point de vue comme participant de la transition vers un nouvel âge de l'humanité, où celle-ci se voit mise au service de ce qu'il faut aujourd'hui appeler la techno-science – que nous comprenons donc dans le champ des sciences humaines comme « méthodologistique », armée de son contrôle gestionnaire validé par sa propre efficience expérimentale. Tout cela dans le cadre d'un opérationnalisme généralisé sous la forme d'un colonialisme « interne » et « organisationnel », issu du *Nouveau Monde* et dirigé vers le *reste du monde* afin de l'émanciper aussi bien de la stérilité de ses « idéaux » archaïques (tels que la justice et la sagesse par exemple), que de l'inefficacité des vieux supports « institutionnels » qui les portent – qu'il s'agisse du *pouvoir politique*, de la *raison philosophique* ou, pire, du *sens commun* et sa naïve prétention d'être en mesure de pouvoir se faire une idée du monde.

Voici donc ce que nous allons essayer de montrer dans la suite de notre travail : l'appropriation réifiée et réifiante de la capacité de dire le monde par l'« expertise sociologique », au dépend d'une conception de celui-ci tel qu'il est vécu et donc tel qu'il est réellement, c'est-à-dire tel qu'il est en vérité.

Transition 1

La science positive de la société ou le symptôme d'une modernité en crise.

Telle qu'elle a été encouragée par la *Critique* kantienne, l'épistémologie « positive » constitue surtout une réfutation de l'enracinement pratique (ou symbolique) de la théorie (ou de la logique), la négation de l'appartenance mutuelle de la connaissance (vraie) et de l'existence (libre). Une négation qui, du point de vue de cette épistémologie, se justifie par une « vérité scientifique » définie comme *certitude à l'égard de « ce qui est » immuablement*, c'est-à-dire à l'égard des lois universelles et nécessaires de la nature qui sont tout autant celle de l'entendement en tant qu'il constitue justement ce qui permet à la conscience humaine d'appréhender ces lois, et qui, de ce fait, privilégie « logiquement » la *science pure de la nature* et la *mathématique pure* comme les seules sources véritable de la connaissance scientifique. Une « vérité scientifique » qui, en dernière instance, sur le modèle de l'« extériorité » de la *liberté humaine* à l'égard de la *nécessité naturelle*, suppose donc l'extériorité du sujet de la connaissance – réduit à l'entendement – à l'égard de tout objet autre que lui-même. C'est cela qui, effectivement, justifie l'autonomisation de la « connaissance » à l'égard de l'« existence » en tant qu'elle s'actualise plus concrètement derrière celle de l'épistémologie à l'égard de l'ontologie, comme la condition essentielle de toute scientificité à l'encontre de la philosophie soi-disant prisonnière de ses élucubrations métaphysiques. Finalement, en se réclamant de la mise en opposition radicale de la subjectivité et de l'objectivité, l'épistémologie « positive », au nom de la toute puissance du progrès scientifique, débouche sur le nécessaire détachement de la « théorie » vis-à-vis de la « pratique ».

Au contraire, en mettant de l'avant l'appartenance réciproque ou l'intériorité partagée de la subjectivité et de l'objectivité – au nom d'une vérité dont participerait tout autant le *devenir de « ce qui doit être »* que *« ce qui est » immuablement* –, l'épistémologie « dialectique », que Hegel sera le premier à actualiser de manière systématique, implique en retour ce qui apparaîtra comme la réconciliation de la connaissance et de l'existence, l'unité primordiale de la « théorie » et de la « pratique ». Ici la logique de la connaissance n'est plus exclusive à l'égard de la logique de l'être, le progrès scientifique renoue avec son origine philosophique, et c'est en bout de course la « théorie de la société », ce qui sera par la suite qualifié de « sociologie », à l'encontre de l'« économie politique », qui semble s'être chargée

d'en produire la synthèse la plus conséquente. À l'encontre d'une connaissance étrangère à l'existence qui ne peut ensuite se rapporter à elle qu'en l'aliénant du même coup, la connaissance part d'une existence où elle est chez elle afin de pouvoir y revenir en lui rapportant ce que l'existence l'avait envoyée chercher.

C'est en ce sens que Marx affirmera que « la théorie n'existe que par et pour la pratique », que Weber s'attachera à revaloriser l'« herméneutique » et le principe classique du *verum factum* – selon lequel la connaissance est d'autant plus chez elle qu'elle se dirige vers le monde auquel elle appartient, c'est-à-dire vers l'intériorité spirituelle et historique de l'existence plus que vers son extériorité empirique et naturelle – et que Durkheim, enfin, soulignera tout particulièrement l'importance de la finalité morale et politique du progrès scientifique en tant qu'il doit être d'abord et avant tout celui de la liberté, d'une liberté qui repose essentiellement dans la société et dont la condition première est donc celle de la solidarité. Trois perspectives sociologiques, donc, qui, au profit d'un *monde nouveau* symbolisé par la « modernité », partent de l'exigence de réflexivité critique à l'égard de toute forme d'héritage traditionnel – en réaffirmant tout particulièrement par ce biais celui de l'antiquité grecque, c'est-à-dire l'héritage classique de la correspondance en devenir du *logos* et de la *praxis*. Un héritage que nous traduisons aujourd'hui derrière le principe de la *dialectique historique de la raison philosophique et du pouvoir politique*, dont l'effectivité se trouve être celle de la *vérité* et de la *liberté* qui voient ainsi leurs conditions de réalisation relever essentiellement de l'« entr'appartenance » de la *sagesse* et de la *justice*. Et c'est donc à nos yeux de cette « entr'appartenance » que se réclame le projet sociologique à sa naissance, et cela en vue de l'actualiser historiquement, en entretenant, de manière *critique*, le socle *herméneutique* de la *dialectique historique* en question¹⁰⁵. Un projet sociologique que nous pourrions finalement qualifier, dans une perspective *dialectique*, d'« herméneutique-critique », sans oublier de souligner alors son attachement au lien primordiale qui unit le *questionnement dont provient la connaissance* (ou la théorie) à la *contingence de l'existence* (ou de la pratique) et qui, par ce biais, garantit donc en retour le caractère proprement « idéal », c'est-à-dire « inachevable », de cette correspondance réciproque de la *sagesse* (la recherche de vérité) et de la *justice* (la quête de liberté) dont dépend leur réalisation respective et sur laquelle repose le monde moderne en tant que tel. Autant dire alors que ce monde moderne relève lui-même essentiellement de ce caractère proprement inachevable ou idéal qui, ontologiquement parlant, suppose ainsi en dernier lieu que *le progrès de la connaissance*

¹⁰⁵ Marcuse parlait à ce propos de la « vie de la raison » qui « se manifeste dans la lutte continuelle de l'homme pour comprendre ce qui existe et le transformer conformément à la vérité comprise. » (Marcuse 1968 [1954] : 59).

*et de sa certitude est lui-même issu, et donc fonction, du questionnement posé par la contingence de l'existence*¹⁰⁶.

Mais ce n'est pas toujours, pour ne pas dire jamais, cela que l'on retient dans le cadre de la tradition sociologique; et nous n'aurions d'ailleurs pas eu besoin d'évoquer la problématique de l'épistémologie « positive » si elle n'avait eu aucune influence en la matière. Au regard de l'évolution de la discipline et de la situation socio-historique actuelle, en effet, l'épistémologie « dialectique » semble bien plutôt avoir été dès l'origine systématiquement refoulée au profit de la toute puissance de la « positivité scientifique ».

Ainsi, à la lumière du lien que nous venons de souligner entre la sociologie « herméneutique-critique » et la « modernité », se pose l'hypothèse de la crise, voire même de la remise en cause, de cette dernière. Une crise de la modernité et de sa pensée qui serait révélée par le refoulement en question ou, ce qui revient au même, par l'influence croissante de cette « positivité scientifique » faisant correspondre la recherche de ses propres conditions de possibilité à une opposition systématique à l'égard de toutes formes de questionnements ontologiques ou métaphysiques, en refusant de reconnaître qu'ils participent justement de manière essentielle des conditions de possibilité de cette recherche relative aux conditions de possibilité d'un accroissement de la connaissance. Et en tant qu'elle se trouve donc être à l'origine de cette réduction épistémologique de la connaissance vraie à la connaissance scientifique – dont le monopole sera rapidement attribué aux sciences de la nature dans la mesure de la plus grande effectivité de leurs progrès sous-tendue par l'efficacité de la méthode expérimentale –, c'est donc l'épistémologie kantienne qui est la première responsable de la longueur de retard qui sera par la suite systématiquement attribuée à la connaissance de la réalité humaine, sociale et historique. Une longueur de retard qui, en ce sens, permettra à la scientificité de se définir non seulement au travers de son appartenance au domaine de la connaissance de la réalité naturelle, mais également et surtout sur la base de son exclusivité à l'égard de la connaissance de la réalité humaine. Et ce sera alors justement le propre de l'épistémologie « positive », au-delà de son origine kantienne, que de prétendre développer une connaissance scientifique de cette réalité humaine, sociale et historique¹⁰⁷. C'est-à-dire

¹⁰⁶ Comme le dit si bien Merleau-ponty à ce propos : « Les questions viennent de nous, les réponses donc par principe n'épuisent pas une réalité historique qui ne les a pas attendues pour exister. » (Merleau-Ponty 1955 : 18-19).

¹⁰⁷ La question se pose alors de savoir si le tort de l'épistémologie kantienne n'est pas plus d'avoir réduit la connaissance vraie à la connaissance scientifique, que d'avoir négativement stigmatisé la possibilité d'une connaissance scientifique de l'être humain ? De ce point de vue, en effet, il apparaît préférable de préserver une distinction entre l'épistémologie kantienne et l'épistémologie positive dans la mesure où celle-ci prônait justement le développement d'une connaissance scientifique de la réalité

une connaissance qui, pour autant qu'elle prendrait pour objet une réalité dont elle provient (et qui, par là même, se trouve donc être plus précisément son propre sujet), parviendrait à devenir totalement étrangère à elle, à s'en extraire le plus radicalement possible, en obéissant au principe, mis au point par la méthode de vérification empirique en cours dans les sciences naturelles, de l'« extériorité » du sujet de la connaissance à l'égard de son objet.

Dans le cadre du développement de la science de la société, Marx, en vue d'assurer la scientificité de sa théorisation, n'a pas eu besoin de travailler à l'établissement « méthodologique » de cette « extériorité » dans la mesure où, au-delà de sa fidélité envers le principe hégélien de l'unité dialectique de la théorie et de la pratique, il le radicalisera en réfutant à terme systématiquement toute conception ontologique dualiste visant à établir une distinction essentielle entre la réalité humaine et la réalité naturelle. Mais plutôt que de déterminer cette unité de la nature et de la culture de manière « dialectique », en reconnaissant à la suite de Hegel que la nature est déjà en elle-même médiatisée par sa propre négativité, c'est-à-dire déjà « animée » par une contingence constituant le foyer de la liberté humaine, Marx l'établira au contraire sur une base « positive », en réduisant la liberté en question à une nécessité abstraite postulée par l'entendement¹⁰⁸. Et dans cette optique, en effet, puisque la « nécessité historique » se voit systématiquement rapprochée de la « causalité empirique » définie par la « science moderne » (de la nature) ou, en d'autres termes, puisque l'existence humaine est déjà a priori surdéterminée par la positivité scientifique, le détour méthodologique – exigé par l'autonomisation du moment épistémologique de la connaissance, saisi comme seule source de scientificité, à l'égard des dérives métaphysiques d'une connaissance ontologique au service des caprices d'une existence envisagée sous l'angle de la liberté – n'a pas de raison d'être.

humaine selon la méthode en cours dans les sciences naturelles – ce à quoi Kant s'était justement opposé en préservant l'irréductibilité morale de l'existence humaine et de la liberté qui la fonde. En reprenant ici les mots de Karel Kosik, nous pourrions dire que l'œuvre de Kant visait précisément à s'opposer au fait suivant : « La désacralisation de la nature et sa représentation comme ensemble de forces mécaniques, soumises à la domination et à l'exploitation de l'homme, va de pair avec la désacralisation de l'homme, qui découvre qu'il est une créature que l'on peut former et modeler ou – traduit en langage correspondant – manipuler. » (Kosik 1970 [1962] : 150).

¹⁰⁸ Si Marx a effectivement bel et bien libéré l'histoire et la société de l'autorité transcendante de l'esprit, pour être ensuite en mesure d'y rapporter la dialectique du réel sur une base soi disant purement immanente, il n'a ainsi malheureusement pas su éviter le piège qui l'attendait : abandonner cette dialectique du réel ancrée dans l'immanence de l'histoire et de la société à la positivité scientifique, sans réaliser que celle-ci était non seulement porteuse d'une nouvelle transcendance, mais d'une transcendance bien plus vicieuse puisque garantie, non plus par la « liberté » toute puissante de l'esprit, mais par le règne de la « nécessité » empirique. En voulant ainsi rendre à la dialectique ce qui lui appartient afin d'exploiter tout son potentiel, Marx l'a finalement tué dès lors qu'il a cru que rien ne serait en mesure d'exploiter plus efficacement ce potentiel que le progrès scientifique tel qu'il s'est vu défini dans le cadre des sciences naturelles.

En tant qu'ils resteront pour leur part systématiquement fidèles au dualisme kantien de la nature et de la liberté, c'est donc bien plutôt Weber et Durkheim qui, entres autres, parmi les pères fondateurs de la discipline, s'attacheront à systématiser ce détour méthodologique visant à assurer l'extériorité du scientifique vis-à-vis de la réalité sociale et historique à laquelle il appartient et qui fonde en dernière instance son expérience de la liberté surajoutée à son existence sensible et naturelle. Plus simplement, ce sont ces deux auteurs qui s'attacheront à définir la possibilité d'étudier la réalité humaine tout en restant totalement indépendant d'elle : Durkheim, en effet, partira en ce sens du *caractère contraignant de la société*, quitte à le réintroduire ensuite à l'intérieur de la problématique proprement morale et politique de cette dernière; et Weber, effectuant à ce titre la démarche inverse, tout en partant de l'intériorité significative de la culture, l'objectivera de manière à pouvoir la figer au travers de la *neutralité du jugement scientifique libéré de tout ancrage axiologique*; tout deux prétendant donc atteindre méthodologiquement l'extériorité objective (scientifique ou épistémologiquement positive) de l'existence humaine dans son autonomie à l'égard de sa détermination subjective (spontanée ou ontologiquement normative). Et cela, de manière « positivement a priori » pour le premier, à l'encontre des présupposés « herméneutiques », et de manière « pragmatiquement a posteriori » pour le second, à l'encontre de l'engagement « critique ». Plus grossièrement, alors que Durkheim, tant qu'à s'y rapporter ensuite subjectivement, commençait par appréhender la réalité sociale dans sa soi disant objectivité, Weber avait également pour but essentiel, quitte à la saisir au départ à partir de son fondement subjectif, de la neutraliser à terme sous une forme objective. Dans un cas comme dans l'autre, de manière « a priori » ou « a posteriori », c'est-à-dire « positivement » ou « pragmatiquement », la théorie doit être autonomisée de la pratique ou, plus précisément, de la *praxis*; la connaissance scientifique de la réalité humaine apparaît possible, à condition qu'elle soit méthodologiquement contrôlée.

Voici donc ce que nous entendons par la problématique de « l'aliénation positive » de la sociologie : dans le premier cas, celui de Marx, la réalité humaine est envisagée « en tant que » réalité naturelle, et dans le second, celui de Durkheim et de Weber, « comme si » elle pouvait être saisie comme telle – se trouvant ainsi dans les deux cas connaissable selon les critères de scientificité établis par la science moderne.

Comme nous l'avons souligné au départ, nous postulons que cette *aliénation originelle de la sociologie comme science positive* révèle une crise ou une remise en cause de la pensée moderne et, plus généralement, de la modernité en tant que telle. Mais que signifie précisément cette remise en cause de la modernité?

Allons ici à l'essentiel : il s'agit à nos yeux du rejet ou de l'oubli de la *dialectique historique* à partir de laquelle se sont effectivement définies et renforcées les finalités ou les « idéaux » du monde moderne – à savoir principalement la *recherche de vérité* dont était chargée la *raison philosophique*, et la *quête de liberté* dont était responsable le *pouvoir politique* – en tant qu'ils se concrétisaient alors « normativement » et « institutionnellement » par l'intermédiaire de leur confrontation conjointe vis-à-vis d'une *médiation juridique* actualisant ainsi leur propre *appartenance mutuelle en devenir* (qui peut donc également être envisagée plus simplement comme étant celle de la *sagesse* et de la *justice*). Un rejet ou un oubli, au profit de l'émergence d'un « Nouveau Monde », « post-moderne », caractérisé pour sa part par la *coïncidence opérationnelle* des instrumentalités ou des « stratégies » correspondantes aux « idéaux » précédents – à savoir, cette fois, la *validité méthodologique* de l'*efficacité expérimentale* et la *nécessité logistique* du *contrôle gestionnaire* – en tant qu'ils s'imposent alors pour leur part « pragmatiquement » ou « organisationnellement » sur la base de l'*immédiateté judiciarisée de la puissance systémique*. Autrement dit, à l'encontre du « dualisme normatif moderne » de la *raison philosophique* et du *pouvoir politique*, répondant à la fragilisation croissante de l'« ordre mythique » traditionnellement enraciné dans l'*unité culturelle a priori* du monde objectif de la *nécessité* et de la conscience subjective de la *liberté*, s'impose finalement le « monisme opérationnaliste post-moderne » de l'*efficacité expérimentale* et du *contrôle gestionnaire*. En bref, à la suite d'une *soumission spontanée à l'ordre du destin*, la *libre appropriation de la contingence* est devenue la *nécessaire exploitation de l'arbitraire*.

Dans ce « nouveau cadre civilisationnel », non plus seulement porteur de l'aliénation, mais également et surtout de la réification, la sociologie va se métamorphoser en « science tout terrain ». C'est-à-dire, à milles lieux de toutes considérations non seulement ontologiques mais également épistémologiques, en pure méthodologie ou, plus exactement, en « méthodologistique » dirigée vers la production du « social », ou d'une « socialité virtuelle », afin de l'adapter aux exigences *capitalistes* de la nouvelle *économie du savoir* achevant le processus de mutation de l'« État Nation » en « État Marché » amorcé par l'*économie politique*. Une « méthodologistique » annonçant ainsi, avec toute l'ignorance orgueilleuse et cynique qui caractérise le *Nouveau Monde* en question et son *colonialisme interne*, la réalisation du mythe hégélien de la « Fin de l'Histoire »¹⁰⁹ – qui est heureusement bien loin d'être finie!

Chapitre II

La mutation post-moderne

Introduction

L'objectif de ce deuxième chapitre est de présenter la nature de la crise de la « modernité » avant d'esquisser, tendanciellement, la nouvelle réalité « post-moderne » sur laquelle elle débouche. De manière très générale, nous désignons cette mutation ou cette « grande transformation » par la subordination des hautes finalités anthropologiques élaborées par la modernité à l'instrumentalité qui devait les servir ou, plus exactement, par le développement d'une « instrumentalité définalisée », c'est-à-dire purement instrumentale, qui correspond à ce que Michel Freitag appelle le « mode de reproduction décisionnel-opérationnel » de la société – qui coïncide alors, à terme, avec la possible disparition de cette dernière¹⁰⁹. La *vérité* et la *liberté*, que l'histoire devait atteindre et réaliser sur la base du rapport dialectique inscrit entre la *raison philosophique* et le *pouvoir politique*, sont reniées au profit de la *validité* et de la *nécessité* qu'organise de manière systémique la coïncidence opérationnelle de l'*efficience expérimentale* et du *contrôle gestionnaire*.

La dualité classique inscrite entre la théorie et la pratique s'effrite, et ces dernières avec elle, puisque ce n'est plus leur *dialectique historique* qui s'affirme, mais leur mise en *coïncidence systémique* qui s'impose. Ce n'est plus à l'histoire ni aux sociétés qui s'inscrivent

¹⁰⁹ Nous renvoyons ici le lecteur à l'ouvrage de F. Fukuyama : *La fin de l'histoire et le dernier homme* (1992).

¹¹⁰ S'il fallait donner une définition encore plus précise de ce qu'est l'« instrumentalité définalisée », nous pourrions nous rapporter à J-P. Vernant caractérisant la richesse (pécuniaire) par le fait qu'elle « finit par n'avoir plus d'autre objet qu'elle-même; faite pour satisfaire les besoins de la vie, simple moyen de subsistance, elle devient sa propre fin, elle se pose comme besoin universel, insatiable, illimité, que rien ne pourra jamais assouvir. » (Vernant 1997 [1962] : 81). Et si cette notion d'« instrumentalité définalisée » signifie en bout de course l'extinction de la distinction entre les moyens et les fins, dans la mesure où les moyens en question apparaissent comme des fins, et plus particulièrement comme les seules fins valables parce qu'entièrement contrôlables, précisons par ailleurs avec Günter Anders qu'elle se substitue alors à une autre forme d'indistinction. L'indistinction classique, en l'occurrence, pour laquelle ce sont à l'inverse les fins qui apparaissent comme des moyens en vue d'autres fins plus élevées dont elles ne peuvent pourtant être détachées selon le principe d'une certaine hiérarchie des valeurs qui les actualise au travers de leur propre interdépendance fondamentale. « L'humanité véritable, nous dit l'auteur, commence plutôt là où cette distinction (des fins et des moyens) perd son sens, là où les moyens aussi bien que les fins sont à ce point imprégnés du style même des us et des coutumes que, devant des fragments de la vie ou du monde, on ne peut reconnaître (et on ne se le demande d'ailleurs même plus) s'il s'agit de « moyens » ou de « fins », là où « le chemin qui mène à la fontaine rafraîchit autant que l'eau qu'on y boit. » » (Anders, 2002 [1956] : 118).

elles-mêmes dans l'historicité qu'incombe la tâche de réaliser les grandes « finalités humaines », mais au système qu'il revient de gérer de manière auto-référentielle l'« instrumentalité saisie comme fin en soi », l'« opérationnalité » comprise comme « l'arme fatale » en vue de lutter contre le mal absolu de l'entropie – le plus souvent identifié, comme nous le verrons, à l'incertitude et au dysfonctionnement. La condition de l'identité et de l'unité de la pensée et du réel, de l'être et du devoir-être, à laquelle Hegel s'était tant attaché, se voit alors enfin réalisée, non pas sur la base d'une *raison vraie* et d'un *pouvoir libre* mais sur celle de la *validité efficiente* et de la *nécessité contrôlée*; non pas en vertu de l'ambivalence (ou de la dialectique) inhérente aux finalités existentielles de l'être humain, issue de l'enracinement de ces dernières au sein de l'appartenance mutuelle (tout autant objective que subjective) de l'immanence et de la transcendance, mais grâce à la neutralisation de cette ambivalence au profit de la coïncidence (cette fois tout autant privée d'objectivité que de subjectivité) d'une « transcendantalisation de l'état de fait » et de ce que nous pouvons appeler en retour une « immanentisation de ce qui nous dépasse », relative à l'avènement d'une « instrumentalité définalisée ». C'est-à-dire, en bout de course, au profit de ce que nous comprenons également comme une « néantisation », qui nous amène à croire que la lutte contre l'entropie (c'est-à-dire la cybernétique), en l'occurrence (appliquée à l'existence humaine), n'est concrètement rien d'autre que la source même de l'entropie (du point de vue de la manière dont elle se manifeste dans le champ de l'existence humaine)¹¹¹.

Nous sommes donc ici confrontés à un problème de méthode du point de vue de l'élaboration de notre démonstration. En effet, si la post-modernité signifie essentiellement la dissolution du rapport classique de la théorie et de la pratique, nous ne pouvons plus recourir à cette distinction lorsqu'il s'agit d'explicitier la nature intrinsèque de cette dernière. Afin d'y parvenir, nous devons bien plutôt retracer la logique de la dissolution en question, c'est-à-dire nous pencher sur cette auto-annihilation historique du rapport dialectique inscrit entre la théorie et la pratique que sont alors plus concrètement la *raison philosophique* et le *pouvoir politique*, envisagés dans leur quête commune de « sagesse » et de « justice ». Dans cette

¹¹¹ Plus précisément, l'entropie qui menace l'existence humaine n'est en fait rien d'autre à nos yeux que la tendance à vouloir la réduire à une logique purement cybernétique, en évacuant du même coup tout ce qui la sépare de cette dernière et donc tout ce par l'intermédiaire de quoi elle serait censée s'y rapporter, c'est-à-dire l'ensemble du procès « onto-génétique » qui relie les lois physiques de l'univers aux contingences socio-historiques et culturelles – en un mot symboliques – de la vie humaine, en passant par la réalité chimique et biologique qui caractérisent le monde du vivant sans lequel cette dernière n'aurait jamais vu le jour. Et cette évacuation, c'est en fin de compte ce qui est à l'origine de la réification la plus radicale que peut connaître cette vie humaine, en fonction de laquelle ne se présente effectivement aucun autre mode en vue de se maintenir dans l'existence que celui de la cybernétique au sein duquel la solution est donc finalement à l'origine du problème – notre victoire à l'origine de notre propre perte.

optique, nous pourrions alors qualifier cette démarche (plus diachronique que synchronique, et plus dialectique qu'analytique) d'« herméneutique-critique », qui est en fin de compte à nos yeux l'unique voie permettant de saisir la nature des bouleversements actuels – qui sont en réalité d'ordres anthropologiques – et de pouvoir continuer à les assumer théoriquement et pratiquement, en amont des contraintes contemporaines qui réduisent les principes de la pensée et de l'action à la pure efficacité qui leur est commune. En effet, et c'est là que réapparaît le lien avec l'évolution de la sociologie, la « pratique » contemporaine, bien loin d'être encore comprise comme « praxis » (relative au *pouvoir politique*), laisse de plus en plus la place à une conception nouvelle selon laquelle elle apparaît comme « terrain » (d'enquête, ou comme *contrôle gestionnaire*) doté de sa propre auto-intelligibilité positive et de son auto-justification normative; alors même que la théorie, ne se rapportant plus qu'à l'exclusivité d'une « rationalité » issue de la réduction épistémologique-positive de la portée proprement ontologique de la *raison philosophique* et de sa quête d'« intelligibilité », tend aujourd'hui à ne plus s'appréhender autrement que comme pure « méthodologie », alors entendue comme *efficience expérimentale*. Le « terrain » et la « méthodologie » – que nous pouvons subsumer derrière le terme de « méthodo-logistique » – remplacent la pratique et la théorie, alors qu'on attend de toutes les manifestations sociales et historiques concrètes qu'elles deviennent en retour des vecteurs du colonialisme interne et opérationnaliste, « tout-terrain », de la sociologie contemporaine¹¹².

Autrement dit, c'est donc parce que la post-modernité, dans son principe même, organise la dissolution radicale de la théorie et de la pratique que nous n'organiserons pas le présent chapitre à partir de leur distinction analytique; cela afin d'essayer de comprendre, et donc de critiquer, la réalité intrinsèque de cette post-modernité qui tend à détruire les conditions mêmes de la possibilité de cette compréhension et de cette critique¹¹³. Par ce biais, il s'agit également de souligner la nature essentiellement « historique » de la distinction conceptuelle inscrite entre la théorie et la pratique, entre la connaissance et l'existence. Une nature historique qui est donc également celle de l'épistémologie et, en fin de compte, de la science (que l'on qualifie d'ailleurs la plupart du temps de « moderne ») dont la prétention est

¹¹² Nous montrerons dans le prochain chapitre, comment ce colonialisme *interne et opérationnaliste*, rattaché au travail de terrain sociologique et d'origine nord-américaine, s'est substitué à la suite de la seconde guerre mondiale au colonialisme européen, *externe et politique*, auquel participait en s'y confrontant le travail de terrain en ethnologie.

¹¹³ Car en effet, en appliquant ici au concept de « modernité » ce que Gadamer affirme à propos du concept de « classique », la post-modernité signifierait l'affaîssement de la conscience historique en tant que telle, celle-là même dont provient toute compréhension et toute critique : « Le « classique », nous dit l'auteur, est en fait tout autre chose qu'un concept descriptif manié par une conscience historique objectivante; c'est une réalité historique à laquelle appartient et est soumise la conscience historique elle-même. » (Gadamer, 1996 [1960] : 309).

pourtant, depuis le départ, de dévoiler par la connaissance la nature immuable, a-historique, de l'existence.

Pourtant, puisque c'est encore essentiellement à la modernité que se rapporte l'« intelligibilité » contemporaine du « monde » (et donc celle du présent travail), nous continuerons malgré tout à utiliser cette distinction de la théorie et de la pratique (que nous rapportons pour notre part à celle de la connaissance et de l'existence) afin d'organiser les deux grandes parties de ce chapitre¹¹⁴. De manière directe et explicite pour la première – qui concerne la disparition tendancielle du monde moderne – où nous situerons d'un côté la métamorphose de la théorie sur la base du consensus « positiviste » (effectué à partir de la « hantise de l'idéologie » responsable de la discréditation de la *philosophie*, et donc du principe de *raison* relatif à l'« intelligibilité du monde ») et, d'un autre côté, la transformation de la pratique fonction du ralliement « pragmatiste » (organisé autour de la diabolisation de la *politique*, et donc du *pouvoir* cette fois-ci relatif à la « responsabilité du monde »). Et ce sera de manière plus ambiguë et problématique pour la seconde – qui concerne alors l'avènement du monde post-moderne – dans la mesure où, comme nous venons de l'indiquer, la primauté de l'*efficience* et du *contrôle* (qui se substitue à celle de la *raison* et du *pouvoir*) rend obsolète cette distinction entre la théorie et la pratique dès lors que ce n'est plus leur réalité respective qui révèle leur appartenance commune mais leur coïncidence absolue et immédiate qui représente leur condition de possibilité.

Et en effet, dans le cadre post-moderne, l'épistémologie (entendue au départ comme théorie de la connaissance) ne représente plus rien d'autre qu'une sociologie « positive-pragmatique » de la science, alors même que cette sociologie (définie à l'origine comme théorie de la société c'est-à-dire, aussi bien pour Marx que pour Weber ou Durkheim, de l'existence) peut à son tour être identifiée à une réduction méthodologique de l'épistémologie (qui dans sa version moderne et scientifique s'était déjà constituée elle-même à l'encontre de

¹¹⁴ En attestant ainsi une fois de plus l'importance de l'unité dialectique de la théorie et de la pratique, nous voudrions témoigner de la détermination politique non plus seulement de la philosophie mais, plus précisément, de l'épistémologie en tant qu'elle resterait au service de l'ontologie – actualisée de notre point de vue par la sociologie. L'épistémologie, en effet, conjointement à cette dernière, en essayant de renforcer une connaissance à l'origine vouée à expliciter la réalité, tend à saisir et à définir le statut que le sujet individuel possède dans la « société » ou dans la « Cité » (quelle que soient la forme et l'extension qui peuvent être données à celle-ci dans l'histoire), et la place que la « société » ou le « Cosmion » (et plus largement l'humanité en son action pratique et praxique) occupe dans le monde compris comme « Cosmos », c'est-à-dire comme ordonnancement de tout ce qui nous entoure, nous dépasse, et dont nous dépendons. À sa naissance d'ailleurs, la politique ne concernait pas seulement l'aménagement des affaires internes de la Cité, mais aussi, par le biais des *nomoi* et de l'obligation de leur respect, la manière « juste » dont la Cité s'inscrivait dans le monde.

l'ontologie)¹¹⁵. Chacune débouchant ainsi sur une « méthodo-logistique » généralisée qui, se substituant à la fois à l'épistémologie et à la sociologie classiques, parvient enfin à se substituer elle-même, mais de l'intérieur, au rapport dialectique de la théorie et de la pratique.

Ainsi, dans l'ensemble, afin d'explicitier notre thèse d'un passage de l'aliénation originelle de la sociologie comme « science positive » à son opérationnalisation contemporaine comme science « tout-terrain », nous allons dans ce chapitre intermédiaire concentrer notre attention sur l'évolution générale et conjointe du contexte épistémologique de la connaissance et du contexte sociologique de l'existence au XXe siècle et, plus précisément, sur la mutation commune qui les caractérise.

Conjointement à l'avènement de la science moderne, l'épistémologie s'est déployée jusqu'au milieu du XXe siècle sur les postulats de bases de l'idéalisme transcendantal de Kant, en supposant une opposition essentielle entre la théorie (*la question de fait* et la recherche de la vérité) et la pratique (*la question de droit* et la question des valeurs, inséparables cette fois de la quête de liberté) au profit de l'autonomie de la première, comme condition de tout jugement scientifique en général. L'objet scientifique, en effet, pour ne résider qu'au sein de la réalité objective qui subsiste en dehors du sujet de la connaissance (c'est-à-dire séparée de la normativité et donc détachée de toute responsabilité), « doit » (malgré tout normativement) uniquement dériver de l'objectivation synthétique qu'accomplit le sujet défini comme universel, en tant qu'elle vaut alors indifféremment pour tous les sujets humains à condition qu'ils s'abstraient eux-mêmes de leur attachement au monde ainsi que de leurs propres conditions sociales géographiquement et historiquement situées. L'idéal de la science moderne, c'est la théorie détachée de la pratique, la connaissance libérée de l'existence. Dans cette optique, la théorie de la connaissance, l'épistémologie, ne peut être que

¹¹⁵ Pour une telle sociologie « positive-pragmatique », le réel se confond alors avec ses modalités de gestion, dont elle s'est faite une spécialité professionnelle. Précisons d'ailleurs, à cet égard, qu'à la différence du formalisme universaliste compris comme substrat du « positivisme », le pragmatisme a bien sa racine dans l'intuition du caractère dialectique de la « pratique ». Le problème étant qu'il fait ensuite subir une double réduction à cette intuition : d'un côté, il rapporte la pratique à la pratique individuelle, condamnée par là à suivre une logique de l'« intérêt subjectif » comme seul mode de son interprétation et de sa description universalisante après l'élimination des « valeurs », finalités et idéaux collectifs (la « neutralité axiologique »); de l'autre, rejoignant ainsi le principe de la positivité, il prend pour modèle de la « dialectique de l'expérience », qui lie ontologiquement le sujet au monde extérieur (social et naturel), la forme de l'expérimentation scientifique, sous le prétexte que cette dernière assume de manière contrôlée les conditions qui restent vagues et incertaines dans l'expérience commune. A travers cette double réduction, le concept pragmatiste de la « pratique » peut finalement être réduit à l'immédiate opérationnalité des procédures normatives, et se trouver en quelque sorte « réalisé » en elle comme à l'état pur.

l'étude des conditions de possibilité de cette connaissance qui, dans sa référence à la vérité dont elle se réclame, implique une référence symétrique à la non-vérité, c'est à dire à l'« idéologie » telle qu'elle est perçue depuis par le « sens-commun » scientifique. Ainsi sclérosé dans un scientisme généralisé (aussi bien porté par le néo-positivisme que par le rationalisme critique) où se voit systématiquement refoulée la « menace idéologique » (primordialement symbolisée par la connaissance de la réalité humaine et sociale qui ne serait que la manifestation de valeurs politiques et morales) en vue de faire respecter l'essentialisation kantienne de la théorie et de la pratique (définies comme deux réalités autonomes), l'épistémologie va finir par devenir le support de la dissolution de ce dernières au profit d'un pragmatisme opérationnaliste développé, entre autres, par John Dewey puis par Thomas S. Kuhn¹¹⁶.

Plus généralement, nous allons ainsi essayer d'expliquer et de justifier l'idée d'une rupture post-moderne dans l'évolution de notre univers théorique, symbolisée par la subordination de la finalité de ce dernier (la *raison*) à sa propre instrumentalité (l'*efficience*). Subordination qui, finalement, ressort donc du passage de l'« épistémologie moderne », caractérisée par sa transcendance normative attachée à la « vérité » comme expression de la *raison* (sur laquelle nous nous attarderons dans la première partie de ce chapitre du point de vue de son auto-annihilation), à une « methodo-logistique post-moderne » fondée sur l'immanence opérationnaliste de la « validité » comme manifestation, cette fois-ci, de la pure *efficience* (que nous tenterons de définir dans la deuxième partie, en tant qu'elle est devenue à elle-même sa propre fin).

Parallèlement à cette métamorphose « épistémologique » de la théorie s'est opérée, sur le plan pratique cette fois, une transformation d'ordre « sociologique » touchant au mode

¹¹⁶ Laissant pour l'instant de côté l'œuvre de Dewey, nous pouvons préciser que c'est effectivement ce que l'on appelle depuis la « révolution kuhnienne » qui a le plus radicalement remis en cause la normativité moderne de l'épistémologie, ainsi que cette opposition entre la théorie et la pratique devenue, sur le plan de cette dernière, celle de la science et de l'idéologie. Et cela, non pas en vue d'une reconnaissance du rapport dialectique qui les unit, en filiation avec la tradition hégélienne, mais dans l'optique d'un affaïssement de ces deux domaines en fonction de la positivité radicale conférée à la « science-qui-se-fait », où c'est le « consensus » qui supplante effectivement la science et l'idéologie, sur la base d'une réification de la subjectivité et d'une opérationnalisation de l'objectivité – qui rappelle à beaucoup d'égards le phénomène critiqué par Marx de la « fétichisation de la marchandise » et de l'identification réifiante des rapports entre personnes à des rapports entre les choses, et qui, de cette manière, débouche sur l'hypothèse d'une fétichisation de la connaissance se manifestant directement dans son opérationnalisation. Et en effet, avec la réfutation kuhnienne de l'épistémologie moderne, ce n'est plus la « Différence » qu'implique le rapport dialectique primordiale du sujet à l'objet qui les réalise synthétiquement dans le cadre idéal d'un savoir total, mais leur mise en coïncidence immédiate qui débouche sur la négation de ce rapport et donc de leur réalité propre. Il ne s'agit plus de connaître,

de « régulation et de reproduction » de la société. A ce niveau, la mutation post-moderne s'exprime avant tout au travers de la négation du *pouvoir politique* qui, tout au long du développement du monde moderne depuis Aristote en passant par Hegel, a été considéré comme l'essence de l'être humain sur la base du lien intrinsèque qui le relie à la *liberté* et au principe de *justice*. C'est-à-dire à la quête d'une possible « juste mesure » accordant le conditionnement réciproque de la dimension individuelle et de la dimension collective de toute forme d'action humaine, dont la manifestation concrète (historique) n'est finalement rien d'autre que ce que nous appelons généralement une *institution*. Une négation qui s'est ainsi opérée au profit d'une *organisation* qui, contrairement à l'institution, s'attache avant tout à l'établissement d'un *contrôle gestionnaire* chargé de la production exponentielle d'un espace social fonctionnant selon les lois de l'*opérativité* techno-scientifique; un espace social enfin libéré des luttes et des contradictions morales et politiques, non pas au sens où elles pourraient être « résolues » et « dépassées », mais dans la mesure où elles seraient désormais, à la manière dont le postule par exemple Fukuyama (1992), « réglées » et « résorbées ».

De ce second point de vue plus immédiatement rapporté à la pratique, il s'agit donc bien une fois encore de la substitution de sa propre instrumentalité, à savoir le *contrôle* gestionnaire, à sa finalité classique que constitue le *pouvoir* politique.

Ainsi, dans les deux cas, nous sommes bel et bien confrontés à une rupture anthropologique par laquelle s'impose comme ultime référent vital et existentiel une sorte de méthodologie organisationnelle, plus connu derrière le terme d'« opérationnalisme » que nous comprenons donc également, dans la mesure où il devient à lui-même son propre but, comme l'expression d'une « instrumentalité définalisée » pour laquelle coïncident objectivement (ou, plus exactement, « méthodo-logistiquement ») la « validité » de *l'efficacité expérimentale* et la « nécessité » du *contrôle gestionnaire*. A la primauté post-moderne de *l'efficacité expérimentale* dans la sphère de la pensée correspond ainsi celle du *contrôle gestionnaire* dans le cadre de l'action humaine.

C'est au travers de la première partie de ce chapitre que nous essayerons de définir la réalité moderne de la « dialectique historique » reliant le *pouvoir politique* (compris comme dynamique d'actualisation de la liberté et de la justice, c'est-à-dire des finalités axiologiques de la « pratique » envisagée comme *praxis* « historique » dans laquelle se déploie la quête de vérité et de la sagesse humaine) à la *raison philosophique* (entendue comme quête de vérité et de sagesse portée par le dialogue selon la tradition « dialectique » du *logos*, assurant cette fois

mais seulement de faire tout ce qui est possible; tout n'est plus qu'une question de mobilisation de

la possible actualisation de la liberté et de la justice humaine), avant de déterminer par la suite la nature de leur fragilisation d'ensemble¹¹⁷.

ressources, de stratégies, d'organisation, de contrôle.

¹¹⁷ En deçà de l'« entr'appartenance » moderne que nous postulons entre la connaissance théorique et l'existence pratique, peut-on réellement rapprocher, au sein de la première, la « recherche de sagesse » et celle de la *vérité*, au même titre que la « quête de justice » et celle de *liberté* au sein de la seconde? Aujourd'hui, c'est tout particulièrement le premier rapprochement qui apparaît problématique, même si, comme en témoigne l'aporie du libéralisme depuis au moins deux siècles, le second rapprochement ne peut pas non plus être pris pour acquis dans la mesure où l'engagement pratique (politique) orienté vers un accroissement de la *liberté* a effectivement fragilisé l'exigence de *justice*. C'est que l'effort de la connaissance dirigé vers la *vérité*, au départ solidaire de cette recherche de *sagesse*, a fini par s'y confronter historiquement avec une telle radicalité qu'il en est arrivé à pouvoir envisager cette dernière comme un obstacle, voire même comme son ennemi le plus redoutable. À ce niveau, c'est tout particulièrement dans les premières œuvres philosophiques à caractère systématique (c'est-à-dire scientifique) que cette recherche de *sagesse* a été pour la première fois écartée. L'œuvre kantienne apparaît dans cette optique comme la plus significative, pour autant qu'elle ne fera que prolonger l'effort cartésien dans la lignée de la scholastique, en écho à celle d'Aristote qui constitua sûrement la première tentative de la sorte. Mais n'est-ce pas là justement le propre du développement de la connaissance moderne? D'où la difficulté ensuite de le rapporter à cette recherche de *sagesse*. Celle-ci, bien plus que la quête de *justice*, ne serait-elle pas antithétique avec le projet de la modernité? Mais de ce point de vue, il faut alors préciser que c'est plus exactement à l'encontre de la théologie que s'est produite cette confrontation, dans la mesure où cette dernière gardait le monopole des vérités premières concernant le destin de l'être humain. En effet, c'est la Renaissance proprement philosophique qui s'est élaborée sous le signe de l'autonomisation progressive de la raison à l'égard de la foi, et donc de la sagesse qui prétendait jusque-là garantir leur harmonie d'ensemble, leur synthèse en devenir. Et cela, non pas tant au sens où celle-ci se serait vue rejetée comme telle, mais seulement écartée du chemin propre à l'accroissement de la connaissance vraie. Ainsi se pose le problème auquel nous sommes confrontés : un problème que nous ne voulons pas ignorer, mais assumer (sans pour autant prétendre être en mesure de le régler), non seulement parce que nous pensons que la recherche de *vérité* a effectivement pris racine dans le cadre originel de cet « amour de la sagesse » que signifie étymologiquement la « philosophie », mais également parce que tout ce que nous venons d'affirmer n'implique pas que ce ne soit pas maintenant la recherche de *sagesse* qui puisse sortir la pensée occidentale de l'impasse dans laquelle elle a abouti en fin de compte, et qui se manifeste précisément dans l'abandon de ces idéaux universalistes de *vérité* et de *liberté* qu'elle avait cherché à établir à son propre compte. Tout particulièrement dans ce moment de crise de la civilisation « occidentale », cela permettrait par ailleurs de rapprocher à nouveau la tradition dont elle issue aux traditions « orientales » dont elle s'était séparée depuis Aristote. Ainsi comprise comme synthèse de la *vérité* et de la *justice* (et donc de la *liberté*) – en tant que cette synthèse a d'ailleurs précédé leur séparation et qu'elle nous est donc par conséquent devenue difficilement envisageable depuis que celle-ci a effectivement pris valeur de distinction ontologique catégorique –, la sagesse pourrait alors signifier la conciliation, dans la conscience et le désir du sujet, de *ce qui est* et de *ce qui doit être*.

Ceci étant dit, il faut immédiatement insister sur la nécessité de ne pas « jeter le bébé avec l'eau du bain », c'est-à-dire de *conserver* le moment « critico-transcendantal » orienté vers l'universalisme formel qui doit malgré tout être *dépassé* : de le conserver précisément dans sa position de moment critique négatif, à l'encontre de la volonté dominante (qui s'est révélée illusoire) de fonder sur lui directement une *vérité* et une *liberté* à caractère immédiatement positif, ayant directement valeur de nécessité et d'universalité. Une fondation qui, à ce titre, manifeste bien la toute puissance que s'est attribué le développement de la raison moderne au point de refuser toute forme de souveraineté à l'existence et à la pratique au sens où plus rien de ce qui les concerne ne pourrait leur être concédé avant d'avoir été passé au crible de la connaissance rationnelle. Et cela, c'est bien Aristote qui l'a encouragé pour la première fois, en renversant le mouvement de l'existence vers la connaissance tel que l'établissait encore Platon, afin d'attribuer une priorité au savoir scientifique en tant qu'il serait en mesure de partir de lui-même afin de servir l'existence humaine. Avec l'avènement de la science, ce n'est plus la pratique qui, se tournant vers la théorie envisagée comme son ultime finalité, donnera

Au travers de cette seconde partie, nous chercherons alors à saisir les conséquences majeures de cette fragilisation, en tant qu'elles se présentent à nos yeux sous la forme d'une double mutation épistémologique et sociologique, débouchant d'une part sur une mise sous *contrôle gestionnaire* du *pouvoir politique* et, d'autre part, sur l'instrumentalisation « méthodologistique » de la nature et de la société, au profit d'une pure *efficience expérimentale* débarrassée de toutes exigences d'intelligibilité répondant au principe de *raison*.

II.1) La crise de la modernité et de ses grandes finalités

La modernité, comprise en tant que temporalité réflexive et pratique de la tradition à l'égard d'elle-même – c'est-à-dire à la fois comme *revenir herméneutique* et *devenir critique* – amorcée théoriquement par l'antiquité grecque et ancrée dans la force immanente de son recommencement pratico-politique au nom de l'autorité transcendante de *l'unité possible à venir de la vérité du monde et de la liberté humaine*, peut donc on l'a vu se caractériser tout d'abord par l'objectivation d'un dualisme fondamental, aussi bien formalisé par Aristote que par Kant, entre la *connaissance* (du monde et de sa *vérité*) et l'*existence* (humaine et sa *liberté*). Ce dualisme pouvant soit être envisagé derrière la conceptualisation de l'« être » et du « devoir-être » (l'objet et le sujet) ou derrière celle du « rationnel » et du « réel » (la théorie et la pratique) – étant entendu que ces deux conceptualisations se rejoignent intrinsèquement puisque, comme nous l'avons déjà souligné, la « théorie » peut être définie comme la position de l'objectivité prise dans le monde de la subjectivité (l'extérieur pris dans l'intérieur) et la « pratique », comme celle de la subjectivité prise dans le monde de l'objectivité (l'intérieur pris dans l'extérieur)¹¹⁸. Ce dualisme, en tant qu'il est au fondement de la modernité, manifeste à nos yeux la mise en perspective synthétique, à la fois théorique et pratique, d'une *immuabilité éternelle et universelle* et d'un *devenir historique et culturel* en tant qu'ils ne peuvent se réaliser qu'au travers de leur interdépendance primordiale. Dans l'ensemble, la modernité signifie ainsi cette étape ou ce moment, par définition infini, c'est-à-dire inachevé et inachevable, par lequel le renforcement mutuel de la connaissance (théorique) et de l'existence (pratique), rendu possible par leur propre distinction, serait enfin en mesure de s'actualiser pleinement grâce à l'objectivation de cette *nécessité* universelle et immuable (à la fois identifiable à la « nature » et à son origine « divine »), en tant qu'elle permettrait en retour de fonder rationnellement la diversité contingente des formes particulières de la subjectivité humaine et culturelle enracinées dans la *liberté* historique de leur propre devenir.

Dans une optique fortement simplifiée, ce dualisme entre la connaissance et l'existence signifie que la pratique, avec pour instrument la *nécessité* et pour finalité la *liberté*, doit rejoindre la théorie attachée à saisir la *vérité* sur la base de la *validité*. Ainsi débouchons-

sa propre validité *ex-nihilo*), se tournant vers la pratique, s'instrumentalisera au profit de cette dernière.

¹¹⁸ Hegel affirmait à ce titre que l'essence de l'être humain réside dans la conscience qu'il obtient de lui-même, à laquelle il peut parvenir de deux façons : « *en premier lieu théoriquement*, parce qu'il doit devenir conscient de soi dans son intérieur [...] et se reconnaître seulement au travers de ce que lui-même suscite, comme au travers de ce qu'il reçoit de l'extérieur. – *En second lieu*, l'homme devient pour soi par son activité *pratique*, parce qu'il a l'impulsion de produire et également de se reconnaître

nous sur un triple rapport fondamental : entre la *nécessité* (objective) et la *liberté* (subjective) sur le plan pratique, entre la *validité* (objective) et la *vérité* (subjective) sur le plan théorique, et entre ces deux plans théorique (l'objectivité inscrite dans la subjectivité) et pratique (la subjectivité insérée dans l'objectivité) – c'est-à-dire sur un rapport « ontologique » primordiale entre l'intériorité subjective et l'extériorité objective, se dédoublant sur le plan « épistémologique » de la connaissance (où c'est paradoxalement, c'est-à-dire dialectiquement, la réalité subjective qui se voit chargée d'établir l'objectivité) et sur le plan disons « sociologique » de l'existence (où c'est, toujours de manière dialectique, de la réalité objective mais cette fois-ci historique et contingente, qu'est issue la subjectivité).

A cette distinction encore trop abstraite d'une double dualité inscrite entre la *nécessité* et la *liberté* sur le plan pratique, et entre la *validité* et la *vérité* sur le plan théorique (parallèlement à cette troisième dualité en fonction de laquelle s'articulent le plan théorique et le plan pratique, que nous envisageons comme « dialectique du réel » de deuxième degré en tant qu'elle se superpose à celle, de premier degré, qui s'inscrit entre le sujet et l'objet et qui se manifeste donc à la fois sur le plan théorique et pratique), nous faisons correspondre, dans le même ordre, leur expression plus concrète, plus effective, en tant que *contrôle* (pôle objectif de la pratique) et *pouvoir* (pôle subjectif de la pratique) d'un côté, et en tant qu'*efficience* (pôle objectif de la théorie) et *raison* (pôle subjectif de la théorie) de l'autre. Toujours du point de vue de la modernité, rappelons alors que ces deux niveaux théorique et pratique s'organisent respectivement selon un ordonnancement bien déterminé, dans la mesure où chacun des deux pôles qui les constituent renvoie soit à une dimension instrumentale (en soi), soit à une dimension finalisée (pour soi) que l'être humain est censé ajuster entre elles. L'*efficience* est le moyen de la *raison* et le *contrôle*, celui du *pouvoir* posé comme but. Sans aller trop au-delà de notre propos, précisons simplement que la modernité, de ce point de vue, pourrait être comprise comme l'essor d'un double mouvement visant, de manière auto-constitutive, l'*institutionnalisation de la liberté* (la « justice »¹¹⁹) et la *formalisation de la vérité* (la « sagesse »). A savoir ce mouvement conjoint du *pouvoir politique* et de la *raison philosophique*, saisi en fonction de leur rapport respectif au *contrôle* gestionnaire de la *nécessité* et à l'*efficience* expérimentale de la *validité*.

soi-même au travers de ce qui lui est donné immédiatement, c'est-à-dire de ce qui, pour lui, est existant à l'extérieur. » (Hegel 1997 : 85).

¹¹⁹ Le lien de la « justice » et de la *liberté* a été tout particulièrement traité par Hegel au travers de sa problématique de « la lutte pour la reconnaissance », et approfondie par Kojève dans son *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1981).

Dans cette première partie nous traiterons de la crise de la modernité et, plus exactement, de la mise en péril des ses deux finalités fondamentales que sont donc, sur le plan pratique, la *liberté* (politique) forgée par le *pouvoir* et, sur le plan théorique, la *vérité* (philosophique) portée par la *raison* : la « justice » et la « sagesse », en tant qu'elles dépendent donc toutes deux de leur « entr'appartenance » à la fois originelle et en devenir. Auparavant, nous essayerons d'explicitier cette dernière (ainsi que les termes qu'elle relie), à savoir le principe de la « dialectique historique » en tant qu'il conditionne donc à la fois la distinction de la théorie et de la pratique et la manière dont elles se rapportent l'une à l'autre : la réalisation de la *vérité* portée par la *raison* est en même temps la condition nécessaire à l'actualisation de la *liberté* à laquelle s'attache le *pouvoir*, et *vice versa*. La *raison* (philosophique) est le *pouvoir* de la *vérité* et le *pouvoir* (politique) est la *raison* de la *liberté*.

II.1.1) La « dialectique historique » de la *raison philosophique* et du *pouvoir politique* ou la co-appartenance en devenir de la recherche de *vérité* et de la quête de *liberté*, dirigée vers la réalisation conjointe de la « sagesse » et de la « justice ».

Le phénomène de la « dialectique historique », saisi comme mode de réalisation de la *raison* et du *pouvoir*, suppose tout d'abord que ces derniers, saisis comme les deux grandes finalités de la modernité en tant que manifestations vécues de la *vérité* et de la *liberté*, représentent l'expression concrète de la théorie et de la pratique du point de vue de ce vers quoi elles tendent et, à ce titre, l'essence même de l'être humain en tant qu'il est le seul à avoir la *liberté* d'agir en fonction de la *vérité*, à avoir le *pouvoir* de réaliser l'existence sur la base de la reconnaissance de sa *raison* d'être. Et si Marcuse affirme en effet que « la raison suppose la liberté, le pouvoir d'agir d'après la connaissance de la vérité, le pouvoir de façonner le réel dans le sens de ses virtualités. [...] En retour, la liberté présuppose la raison, car la connaissance compréhensive seule permet au sujet de la conquérir et de l'exercer. » (Marcuse 1968 [1954] : 58), Cassirer nous rappelle – en commentant Marcil Ficin qui disait déjà pour sa part cinq siècles auparavant : « Cette puissance raisonnable qui est la nature propre de l'âme véritable n'est pas déterminée à quelque chose d'unique, car elle vagabonde, allant en haut et en bas d'un mouvement libre. [...] Ainsi, bien que, par l'intelligence, l'« idole » et la nature, nous soyons liés d'une certaine manière à l'ordre universel des choses,

par l'intelligence à la providence, par l'« idole » au destin, par notre nature individuelle à l'ensemble de la nature, par notre raison, au contraire, nous sommes complètement libres et déliés en quelque sorte, nous prenons une direction à notre choix. » (cité par Cassirer 1983 [1927] : note 69 p147) – que « c'est la spontanéité, la productivité de la connaissance qui, en définitive, scelle la conviction qu'il existe une liberté humaine et une puissance créatrice dans l'homme. » (Cassirer Ibid :156). Et en effet, seul l'être humain, grâce à la raison, a le pouvoir de se réaliser soi-même; et c'est là le fondement aussi bien que le développement – dans les deux cas historiques – de la liberté.

La *raison* (philosophique), qui caractérise ainsi la finalité de la théorie, est principalement issue de la tradition du *logos* qui signifiait, pour les Anciens, la « parole vraie ». C'est-à-dire la *vérité* intrinsèque au langage en tant qu'elle relèverait, non plus de la révélation transcendante recueillie par le mythe, mais du dialogue intersubjectif, immanent à une certaine *liberté* humaine d'interpréter et de critiquer l'ordre du monde; une *vérité* qui, de cette manière, renvoie surtout au principe de la « dialectique » (de la « méthode » d'abord, selon le présent point de vue, et du « réel », ensuite, lorsqu'elle sera appliquée à l'histoire sous l'impulsion de Hegel puis de Marx). La *raison*, issue de l'ouverture du « dialogue » opérée par la philosophie, se rapporte essentiellement à la recherche de *vérité* ainsi garantie par la « dialectique ».

Le *pouvoir* (politique), qui caractérise alors symétriquement la finalité de la pratique, relève pour sa part de la *praxis*. Celle-ci signifie d'abord la « réalité (temporelle) du devenir » de l'être humain, en tant qu'elle serait fonction de la *liberté* de son action, c'est-à-dire en tant qu'il en serait l'auteur et donc responsable (dans la mesure où il serait à même de réfléchir son action afin d'en atteindre la *raison*). Cette réalité temporelle en devenir, c'est évidemment celle de l'histoire, la réalité « historique » envisagée comme condition d'une prise de *pouvoir* humaine sur le monde, dont l'actualisation première fut, en continuité avec le procès de symbolisation mythique, d'abord et avant tout politique.

Ainsi définissons-nous le mode d'articulation (moderne) de la théorie et de la pratique en tant que « dialectique historique », où la « dialectique » renvoie au principe de la *raison* et l'« histoire », à celui du *pouvoir*. *La raison et le pouvoir évoluent sous la forme (dialectique) d'une appartenance respective (historique) en devenir : c'est à l'histoire d'actualiser le lien de la raison du pouvoir et le pouvoir de la raison dont ils dépendent respectivement, l'unité de la conscience universelle de la liberté et de l'existence concrète de la vérité*. Robespierre disait : « C'est à la puissance de la raison, non à la force des armes, de propager les principes de notre glorieuse révolution. » (cité par Marcuse 1968 [1954] : 56); et Merleau-Ponty, presque deux siècles plus tard, affirmera que « la vérité et la liberté sont d'un autre ordre que

la lutte et ne peuvent subsister sans lutte » (Merleau-ponty 1955 : 17), signifiant par là, implicitement, que la *vérité* et la *liberté* dépendent concrètement de la « lutte » pour le *pouvoir* au travers de son lien à l'idéal de la *raison* qui est effectivement pour sa part « d'un autre ordre que la lutte » puisqu'il renvoie avant tout à l'« accord » et à l'« entente » intersubjective au sein du langage.

Afin de bien signifier cette « dialectique historique » qui la sous-tend, la distinction analytique de la théorie et de la pratique pourrait être remplacée par celle d'un niveau « herméneutique » (qui concerne l'interprétation de la vérité à partir de sa propre liberté) et d'un niveau « critique » (qui renvoie à l'actualisation de la liberté sur la base de sa propre vérité) : il n'y a ni théorie ni pratique indépendamment l'une de l'autre; seulement le rapport de la pratique à la théorie (niveau herméneutique de la dynamique de l'existence vers la connaissance) et celui de la théorie à la pratique (niveau critique de l'engagement de la connaissance vers l'existence). Dans cette optique, l'étude de ces deux formes de rapport (herméneutique et critique) à partir de leur propre rapport serait à proprement parler le domaine de l'« ontologie » qui, depuis son retour sur elle-même à la suite de sa propre médiation épistémologique, pourrait peut-être encore aujourd'hui s'envisager en tant que « sociologie ».

Ainsi, lorsque nous parlons de l'annihilation post-moderne de la *raison* et du *pouvoir*, nous sous-entendons surtout la non-reconnaissance de leur « entr'appartenance », le refoulement de la « dialectique historique » (unissant la théorie à la pratique ou l'existence à la connaissance). Et c'est cette non-reconnaissance qu'actualise la défaite (explicitée dans le chapitre précédent) d'une sociologie « herménéutique-critique » face à l'hégémonisme croissant d'une sociologie « positive-pragmatique » qui est donc en fin de compte la plus directement responsable de l'annihilation post-moderne de la *raison* et du *pouvoir* puisqu'elle postule au contraire l'autonomie radicale de la théorie (devenue pure objectivité méthodologique afin de répondre aux critères de la scientificité moderne) à l'égard de la pratique (alors rapportée à l'ensemble des déterminations axiologiques et subjectives de l'existence). Et cela, à moins que celle-ci soit enfin réduite au seul *contrôle gestionnaire* (ou « logistique ») afin de pouvoir entrer en coïncidence immédiate avec celle-là, c'est-à-dire avec la théorie envisagée comme pure *efficience expérimentale* en tant qu'elle serait débarrassée de toute dépendance envers la *raison philosophique*. Pour l'approche « positive-pragmatique », ainsi, il ne peut y avoir de rapport d'appartenance mutuelle entre la théorie et la pratique; ces dernières ne peuvent que s'opposer ou s'identifier purement et simplement, à condition

qu'elles renient alors leur origine respective qui leur était justement commune à travers leur propre singularité.

C'est d'ailleurs en gardant à l'esprit cette origine commune, qui réside donc au sein du principe de la « dialectique historique », que nous allons à présent essayer de définir la singularité de la *raison* (philosophique) saisie comme *pouvoir de la vérité* (ou comme recherche de « sagesse ») et celle du *pouvoir* (politique) entendu comme *raison de la liberté* (ou comme quête de « justice »).

La *raison*, comprise comme visée essentielle de la « modernité » en tant qu'elle a pour objectif fondamentale l'accès à la *vérité*, a pu, au moment même de son apothéose, être définie de la manière suivante : « Cette puissance où l'homme reconnaît son être propre, et qui s'élève au dessus de la mort et de la corruption (...) est capable de se diriger elle-même. Elle s'annonce comme Raison – dont la législation dépend d'elle seule et à laquelle aucune autorité sur terre ou au ciel ne peut fournir d'autre mesure. » (Hegel cité par Marcuse Ibid : 57). La *raison* constitue donc pour le monde moderne l'ensemble des concepts vrais et valables de manière universelle, qui doit permettre d'organiser le réel en fonction de la pensée. Mais dans cette optique, relativement au principe de la « dialectique » envisagée non plus tant dans son rapport au « discours » et à la « méthode » (le *Logos* chez les Anciens) qu'envers le « réel » et l'« histoire » (l'*Esprit* chez les Modernes), la *raison* ne peut gouverner la réalité que dans la mesure où celle-ci est à même de devenir rationnelle. La rationalité n'est rendue possible que par l'entrée de la subjectivité dans le monde objectif, qu'il soit naturel ou historique et en tant qu'il ne répond donc pas uniformément au principe de la nécessité scientifique et de ses lois universelles issues de la seule causalité empirique¹²⁰. L'objectivité (de l'« être ») constitue par elle-même la réalisation de la subjectivité (« humaine ») en tant qu'élément de sa substance propre. Ainsi pour Hegel, comme nous le rappelle Marcuse, le passage de la logique à la philosophie de la nature et de celle-ci à la philosophie de l'esprit postule que les lois de la nature aient leur source dans la structure rationnelle de l'être et qu'elles conduisent sans discontinuité aux lois de l'esprit. La réalisation du réel, qu'elle s'opère en fonction de la *nécessité naturelle* ou en fonction de la *liberté humaine*, répond à une seule et même rationalité, en direction de l'« en soi » dans le premier cas et en direction du « pour soi » dans

¹²⁰ Une distinction s'impose d'ailleurs déjà au sein même de la nature, entre sa réalité « inanimée » et sa réalité « animée » : pour celle-ci, en effet, l'abstraction de la nécessité scientifique, relative à la pure causalité empirique systématisée sous la forme des lois physico-chimiques de la nature inanimée, ne convient pas. Et ceci, ne serait-ce qu'en raison du « pour soi » qui habite chaque être vivant, et de la spécificité qui définit nécessairement le mode ontologique d'existence de celui-ci (son appartenance à

le deuxième : la *vérité* ne serait que la prise de conscience du questionnement qui la motive, la *libre* actualisation des puissances inhérentes au réel. « La philosophie, toujours d'après Hegel, nous enseigne que toutes les propriétés de l'esprit n'existent que pour autant qu'il est libre, qu'elles ne sont qu'un moyen de la liberté et contribuent toutes à la recherche et à la réalisation de cette liberté ; c'est la philosophie spéculative qui a reconnu que la liberté était la seule vérité de l'esprit. » (Ibid : 151). La *vérité* ne renvoie pas seulement à des propositions et des jugements sur la réalité, mais à la réalité elle-même qui n'est rien d'autre que son propre « devenir » : la *raison* du monde, c'est le nom du *pouvoir* qui fonde son effectivité. « Une chose est vraie, affirme alors Marcuse fidèle sur ce point à Aristote, si elle est tout ce qu'elle peut être, si elle remplit toutes ses possibilités objectives : en langage hégélien, elle est alors identique à son concept. » (Marcuse Ibid : 72-73). Le concept se rapporte donc à la fois à la compréhension de l'essence de telle ou telle réalité pour en représenter la pensée juste, et à l'actualisation de cette essence, à son existence concrète. Et cela vaut pour l'être humain lui-même, puisque comme nous le rappelle Hegel : « C'est là que réside la grande différence : l'homme sait ce qu'il est, et c'est par là qu'il est vraiment réel. Sans cette conscience, la Raison et la liberté ne sont rien. » (cité par Marcuse Ibid : 59). C'est parce que l'homme peut savoir ce qu'il est qu'il est vraiment réel. Si pour le monde naturel la réalité est ce qu'elle doit être, pour le monde humain et historique, elle doit être ce qu'elle est. C'est parce que l'homme peut savoir ce qu'il est qu'il est à même de devenir ce qu'il veut être. Et si ainsi la raison n'est jamais d'emblée réalité, si elle ne peut que le devenir, plutôt que d'opposer la vérité « telle une constante immuable au mouvement de l'histoire », il faut reconnaître qu'elle « est liée au cours du temps » (Adorno 1974 [1944] : 10).

L'identité de la pensée et du réel, en bref, renvoie au fait que si la pensée juste représente la réalité, c'est que celle-ci a atteint une étape de son développement où elle existe adéquatement à sa *vérité*. D'où le caractère proprement « historique » et « dialectique » de la *raison* : tout ce qui est en contradiction avec elle, c'est-à-dire avec la *liberté*, doit être dépassé. C'est de ce point de vue qu'il faut envisager la mission attribuée par Hegel à la *raison* : celle de constituer le monde selon sa véritable universalité au sein de laquelle la *liberté* du sujet raisonnable pourrait retrouver celle des autres sujets, non pas selon le modèle purement abstrait (ou mathématique) des monades autonomes qui se rencontrent arbitrairement, mais bel et bien à partir de la concrétude d'une vie commune en devenir (c'est-à-dire historiquement déterminée) qui puisse donc garantir l'effectivité de la liberté d'un monde commun dont dépend celle des sujets qui le composent.

un genre) en circonscrivant sa loi propre, qui est déjà en fait une normativité particulière assumée de

Nous voici donc arrivés au constat que nous voulions dresser dans le but de définir la *raison* comme *pouvoir de la vérité* dans le cadre de la « modernité » : la *raison* ne peut s'actualiser autrement que par la *liberté* (entendue comme « finalité » première des conditions concrètes de l'existence) et le *pouvoir* qui la véhicule¹²¹. Elle dispose pour ce faire d'une « instrumentalité » particulière : l'*efficience*, qui, en tant que « détermination empirique » dirigée vers la systématisation théorique de l'expérimentation, permet d'éclairer et de soutenir la « vérité » de ses concepts à la lumière de leur propre « validité ».

Le *pouvoir*, pour sa part, renvoi moins au domaine de la théorie qu'à celui de la pratique (toujours dans ce vers quoi elle est essentiellement orientée), que nous saisissons alors comme l'autre visée fondamentale de la modernité en tant qu'elle ne peut donc jamais être dissociée de la précédente (dans la mesure où, comme nous venons de le voir, la réalisation de la liberté qui la concerne plus directement est intrinsèquement reliée à celle de la vérité). Il est donc, à ce titre, le lieu (l'espace) de la réalité humaine empirique et de sa propre historicité (le temps). Le *pouvoir*, c'est à la fois la personne, la société et l'histoire, l'expérience (socio-historique) de la liberté (humaine). Ainsi entendu comme « l'affirmation de soi par la relation aux autres » comme dirait Marc Augé (2003 : 194), sa manifestation concrète, dès lors, n'est plus tant d'ordre « philosophique » que « politique ». Il ne s'agit plus du principe de l'« accord » et de l'« entente » avec soi, l'autre et le monde (comme c'était le cas pour la *raison* et la *vérité*), mais de la « lutte » et du « conflit » tous deux inhérents à l'expérience de la *liberté* en tant que telle.

manière subjective.

¹²¹ Marcuse, une fois de plus, nous rappelle pourtant à ce niveau qu'en concevant logiquement la raison dans son rapport à la liberté, la philosophie occidentale moderne a même été jusqu'à réduire la liberté à la raison, à saisir cette dernière comme la réalité proprement dite – où tous les antagonismes du sujet et de l'objet s'intègrent pour former une unité et une universalité authentique où à la fois le monde inorganique et organique, la nature et la société, sont placés sous l'empire de l'« Esprit ». « La raison, nous dit-il, est la catégorie fondamentale de la pensée philosophique, la seule qui rattache celle-ci au destin de l'humanité. La philosophie voulait scruter les fondements extrêmes et les plus généraux de l'être. Sous le concept de « raison », elle a conçu l'idée d'une forme authentique de l'être, dans laquelle toutes les oppositions essentielles sont réunies (entre le sujet et l'objet, l'essence et le phénomène, la pensée et l'être). A cette idée était liée la conviction que tout ce qui est n'est pas a priori immédiatement raisonnable doit d'abord être rendu conforme à la raison. La raison doit être ce que l'homme et même l'être peut atteindre de plus élevé. Les deux choses sont liées : si la raison est considérée comme substance, cela signifie qu'à son niveau le plus élevé, en tant que réalité proprement dite, le monde ne se pose plus uniquement en tant qu'objectivité en face de la pensée raisonnable de l'homme, mais qu'il a été conçu par celle-ci et qu'il est devenu pour elle un concept. On considère qu'étant donné sa structure, le monde est accessible à la raison, qu'il doit en appeler à elle et être soumis à ses lois. C'est ainsi que la philosophie est un idéalisme ; elle subordonne l'être à la pensée. » (Marcuse 1976 [1954] : 151). La philosophie semble ainsi avoir atteint par elle-même sa limite : ce qui reste encore à faire, la réalisation effective de la raison, n'est plus de son ressort ; et c'est à ce niveau, pensons nous, que le questionnement proprement sociologique prendra sa source.

Pour éclairer cette notion souvent trop vague de *pouvoir*, nous allons principalement nous référer au travail sociologique de Michel Freitag qui prend pour point de départ la pratique « significative » des individus et des groupes d'individus en tant qu'elle est structurellement soumise au devenir d'un ordre d'ensemble et à sa reproduction historique, c'est-à-dire à une *praxis*, par l'intermédiaire de laquelle elle acquiert son « sens » propre. Sous cet éclairage spécifique, la *liberté* semble alors surtout provenir d'une contradiction originelle, inhérente à la réalité humaine, et qui la sous-tend à la base même de son propre devenir. Cette contradiction, exprimée simplement, c'est celle qui fonde la distinction de la réalité individuelle et de la réalité collective, du singulier et du général, la possibilité d'une objectivation de soi et de la société. C'est parce qu'ont été dissociées la volonté générale et la volonté individuelle qu'elles peuvent prétendre se réunir à nouveau, ne serait-ce qu'afin d'assurer la perpétuation du monde sans lequel aucune *liberté* ne pourrait être envisagée. C'est donc à cette tâche que s'attelle le *pouvoir* (politique), la pratique (humaine) moderne dans ce vers quoi elle est essentiellement orientée. Ce que signe l'avènement du *pouvoir* politique, c'est l'interruption du procès unifié et continu de la coïncidence traditionnelle de la « pratique sociale » et de la « reproduction sociétale » ; c'est l'incorporation de la contradiction au sein de la structure sociale tout en étant surpassée ou dépassée. Le *pouvoir* « politique » re-soude et représente lui-même l'unité de la société dans son procès de reproduction, mais de manière séparée dans la société. « Le politique, d'après Freitag, implique un déplacement du sujet, sa bipolarisation entre le sujet individuel et le sujet collectif, par opposition au rapport d'inclusion mutuelle que réalise la société mythique (la « participation »). [...] L'individu reconnaît la société hors de soi, et se reconnaît en elle, au lieu d'être immédiatement habité par elle, et fondu en elle. [...] Avec la constitution politique, le sens devient commun en tant que problématique, en tant qu'objectif de la praxis, et non plus seulement en tant qu'unité a priori d'un espace sémantique partagé. » (Freitag 1986 (II) : 179). Le *pouvoir* politique vise donc non pas l'avènement théorique d'un sujet universel à la manière de la *raison* philosophique, mais la réalisation pratique de l'individu comme « être social », assumant lui-même librement sa participation à la société dans laquelle il réalise sa nature propre et la reproduction de ses conditions d'existence¹²².

Mais le *pouvoir* soulève alors également la problématique de la domination. En effet, la contradiction issue du détachement de la pratique sociale de la reproduction sociétale – à l'origine du principe moderne de la *liberté* – nécessite en retour l'imposition de règles par

¹²² C'est sûrement le concept grec d'*aidos*, alors entendu comme « sentiment de solidarité », qui exprime le mieux cette dernière problématique. Voir à ce sujet Dario de Facendis, 2003. *Philosophie, éthique et politique dans le Gorgias de Platon*, Thèse de doctorat, UQAM.

l'intermédiaire desquelles peut être assurée la perpétuation de la *liberté*, dans la mesure où les deux dimensions de la société en question tendent, non plus à coïncider mais à s'opposer. Cette imposition ou cette domination, pour être viable, doit alors fonder sa propre légitimité. Elle doit, pour dépasser le rapport de force et la violence brute, s'institutionnaliser, afin d'attribuer, comme le faisait le mythe, une orientation à la pratique. Seulement ce n'est plus alors une orientation propre à celle-ci (en tant qu'elle lui serait immédiatement immanente), mais une orientation dont les fondements sont posés hors d'elle et au-dessus d'elle, et c'est pourquoi elle doit désormais lui être imposée : « En réalisant l'objectivation sociale de la structure sociétale et en rendant effective la reproduction de cette structure par le maniement de la répression, le pouvoir s'impose comme la capacité de rétablir le fonctionnement et la reproduction de la société par-dessus l'existence d'une contradiction dont l'effet serait, autrement, la dissolution du mode de la reproduction symbolique inhérent au niveau de la pratique de base. » (Freitag, Ibid : 218). Le rapport de domination institutionnalisé, c'est-à-dire plus ou moins légitime, est devenu le principe même du fonctionnement et de la reproduction des sociétés modernes ou politiques. Mais en établissant ainsi légitimement les institutions, par l'intermédiaire de sanctions positives ou négatives, le *pouvoir* implique alors également la contestation et les luttes sociales dirigées vers cette légitimité institutionnelle de la domination. C'est dans cette optique que pourrait d'ailleurs être envisagée la logique démocratique dont le propre, d'après Aristote, est justement la possibilité, pour un citoyen, d'être successivement gouvernant et gouverné, dominant et dominé. Mais dans tous les cas, que la démocratie soit effective ou non, le politique implique quoi qu'il en soit la reconnaissance de la légitimité du *pouvoir* et de sa forme institutionnelle, quitte à ce qu'elle constitue à elle seule l'autonomie, toujours relative, des dominés. « La domination politique, nous dit Freitag, par la légitimation qu'elle revendique, fait appel à un principe supérieur d'unité, dans lequel les dominés eux-mêmes sont appelés à se reconnaître. » (Ibid : 176). Ainsi, parallèlement à l'unité de la société que réalise la médiation politique sur le plan normatif de l'établissement de règles et de valeurs éthiques a priori, la domination comporte également une identification de tous les membres de la société en tant que participants à une même totalité à caractère subjectif et identitaire. Freitag parle à ce titre de la responsabilité « normative-expressive » du *pouvoir* (politique), en tant qu'il désigne avant tout « la capacité de « production » (au sens de « pro-ducere ») ou d'objectivation sociale des régulations régissant la reproduction sociétale. » (Ibid : 217).

Relevant ainsi d'une certaine « objectivation de la société par elle-même », nous ajouterons pour notre part que le *pouvoir* politique entretient donc bel et bien un lien envers la *raison*, une raison collective en l'occurrence, qui se manifeste au travers de deux dynamiques

opposées et complémentaires que sont *la légitimation de l'ordre social réel au nom de sa nécessaire reproduction* et *l'imagination de l'ordre social idéal au nom de sa libre institutionnalisation*, et que nous comprenons plus couramment en tant qu'« idéologie » et « utopie »¹²³. La légitimité du *pouvoir* dépend de sa capacité à s'imaginer lui-même, en tant que ce travail d'imagination ne peut que partir de la légitimité qui lui est attribué. Telle est la *raison du pouvoir*, une certaine synthèse de ces deux dynamiques, puisque c'est à partir d'elle que le déroulement des activités sociales de « premier degré » sera tenu de se conformer, non plus aux significations normatives intériorisées déterminées par la « culture commune », mais aux règles établies formellement au-dessus d'elles – par une activité sociale de « deuxième degré » – et qui définissent au-devant d'elle, de manière « abstraite », les conséquences sociales qui seront attachées à leur accomplissement et qui seront alors sanctionnées en tant que telles positivement et négativement. Et c'est alors le « droit » qui constitue le résultat concret de cette « objectivation » du *pouvoir* par lui-même, l'expression de sa propre *raison*. La « loi » formule un rapport à la transcendance qui n'est plus assujettissement à l'autorité absolue d'une puissance « méta-sociale », mais un rapport médiatisé par l'autonomie individuelle en vertu de sa propre raison qui, dès lors, peut faire l'objet de lutte sociale sur la base d'une remise en cause (utopique) de sa propre légitimité (idéologique)¹²⁴. « Le rapport (institutionnalisé) de domination comporte ainsi l'objectivation de la société par elle-même : à travers la distance entre la « loi » et les « pratiques », entre les dominants et les dominés, c'est la structure même des pratiques qui se trouve objectivée en tant que système de règles. » (Ibid : 175).

Et finalement cette détermination relativement raisonnable du *pouvoir* politique issue de la « dialectique » de l'idéologie et de l'utopie, c'est elle que révèle son caractère proprement « historique » : « C'est pour désigner cette objectivation de la structure sociétale effectuée par les luttes qui ont leur enjeu dans son changement, que nous pouvons utiliser le terme d'« historicité ». L'historicité n'exprime pas le fait d'être dans l'histoire, mais celui de faire l'histoire par objectivation réelle des alternatives sociétales que le conflit produit et que les luttes sociales prennent en charge. » (Ibid : 233). C'est donc par sa propre médiation consciente, au travers de la « dialectique » qu'il entretient avec sa propre *raison*, que le *pouvoir* politique et l'institutionnalisation à laquelle il recourt s'inscrivent dans le temps.

¹²³ L'auteur précise d'ailleurs à cet égard que idéologie n'est pas un « reflet » du *pouvoir* en place, mais, dans son rapport à l'utopie, le moteur de sa propre systématisation institutionnelle. Elle ne représente donc jamais de manière directe les « intérêts » de la classe dominante, mais bien plutôt la position de domination et le maintien de l'unité de la société à travers l'exercice de cette domination.

¹²⁴ Ce changement n'a pu s'établir du jour au lendemain, et c'est pour cette raison que les premières lois des cités antiques restèrent toujours la manifestation d'un ordre sacré primordial et irremplaçable.

C'est la réflexivité discursive qui rompt la durée et constitue alors précisément le temps en histoire, qu'il soit cyclique ou linéaire. Le caractère relatif de la reproduction politique de la société, de par son extériorité par rapport aux pratiques sociales, implique et fonde l'historicité en tant que produit de l'objectivation d'une transformation possible à venir de la société. Ainsi pourrait être définie ce que nous entendons par la « dialectique historique de la *raison* et du *pouvoir* » où, cette fois-ci, il ne s'agit plus tant de la *raison* comme *pouvoir* de la *vérité*, mais de sa réalisation effective pratique sur la base du *pouvoir* alors défini comme *raison de la liberté*. Ici, c'est à la lumière de la *raison* que s'acquiert la légitimité d'un *pouvoir* et de son autorité.

Enfin, en tant que fondement de la pratique « finalisée » dont la tâche est essentiellement la réalisation de la liberté sur la base d'un accordement de la volonté générale et de la volonté individuelle, le *pouvoir* détient également une « instrumentalité » spécifique, à savoir la maîtrise de la nécessité empirique que nous définissons comme contrôle. Et effectivement, Cassirer nous dit que « la réflexion sur la liberté de l'homme, sur son *pouvoir* créateur originaire, exige pour complément et pour confirmation le concept de « nécessité » immanente et l'objet naturel. » (Cassirer, Ibid : 195). Le *pouvoir*, en vue d'élargir le monde de la *liberté* (historique), fait appel au *contrôle* du monde de la *nécessité* (naturelle)¹²⁵. A l'efficacité comme instrumentalité de la *raison* correspond ainsi le *contrôle* comme instrumentalité du *pouvoir*.

De la *dialectique de la raison* à l'*histoire du pouvoir*, nous venons de voir de manière très générale le mode d'articulation ainsi que la nature essentielle des grandes finalités de la

¹²⁵ L'harmonisation des « rapports de production », pour reprendre ici les termes de Marx, nécessite toujours un certain degré de développement des « forces productives ». « Le règne de la liberté, nous dit-il, commence effectivement là où cesse le travail déterminé par la nécessité et une finalité extérieure. Il se situe donc au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. Ici, la liberté consiste en ceci que, l'homme socialisé, les producteurs associés règlent rationnellement l'échange des substances avec la nature, lui imposant leur contrôle commun, au lieu d'être régis par lui comme par une puissance aveugle, les dépenses de force vives étant réduites au minimum et les conditions de travail étant les plus dignes de l'homme et les plus adéquates à sa fin. Mais il s'agit toujours du règne de la nécessité. C'est au-delà que commence le vrai règne de la liberté, celui où les forces humaines se déploient pour elles-mêmes, ce qui ne l'empêche pas de ne pouvoir s'épanouir que sur la base de la nécessité. » (cité par Marcuse Ibid : 59-60). Plus simplement affirme alors Marcuse : « La nature est le milieu de la liberté, le moyen de son développement. » (Ibid : 59). Mais comme nous l'avons déjà précisé à propos de l'œuvre de Marx justement, dans son rapport au contrôle, c'est-à-dire aux « forces productives », le *pouvoir*, ou les « rapports de production » en l'occurrence, prennent toujours le risque de s'y subordonner. Nous ne dirons pour l'instant que la chose suivante : si la vie existe effectivement comme naturalité et comme historicité ou, en d'autres termes, comme *contrôle* et comme *pouvoir*, la priorité de celui-ci à l'égard de celui-là en ce qui concerne la vie humaine, découle du fait que ce n'est que par l'intermédiaire de sa propre historicité que l'être humain peut se rapporter à

connaissance et de l'existence modernes que sont donc la recherche de *vérité philosophique* et la quête de *liberté politique*, en tant qu'elles sont déterminées par leur appartenance mutuelle en devenir, c'est-à-dire par ce que nous avons appelé leur « dialectique historique ». L'histoire de la dialectique et la dialectique de l'histoire se rejoignent, aussi bien philosophiquement que politiquement : l'entente opérée par le dialogue afin d'atteindre une connaissance vraie correspond au devenir de la lutte développée en vue de parvenir à une existence libre, c'est-à-dire à l'histoire en tant qu'elle prend acte du passé pour produire le présent en fonction de la nécessité de sa reproduction à venir.

À présent, nous allons expliciter la dissolution de cette « dialectique historique moderne » de la *raison philosophique* et du *pouvoir politique*, en tant qu'elle s'effectuera, nous le verrons dans la seconde partie de ce chapitre, au profit de la « coïncidence opérationnelle post-moderne » de l'*efficience expérimentale* et du *contrôle gestionnaire*. Dans cette optique, précisons d'ailleurs que cette dissolution, avant de déboucher sur le principe d'une « coïncidence opérationnelle », s'effectuera elle-même paradoxalement sous la forme (dialectique) d'une « entr'appartenance », dans la mesure où, au départ, la hantise positiviste de toutes déterminations idéologiques de la pensée (qui est donc à l'origine de l'annihilation de la *raison philosophique*) sera la condition du refoulement pragmatiste de tout ancrage axiologique de l'action (qui correspond pour sa part à la négation du *pouvoir politique*), et *vice versa*.

II.1.2) Le consensus « positiviste » à l'encontre de l'enracinement « herméneutique » (pratique) de la théorie ou la hantise de toutes déterminations idéologiques de la connaissance : *l'annihilation de la raison philosophique*.

Le positivisme, qu'il soit rationaliste ou empiriste, peut d'abord être envisagé comme la systématisation idéologique du développement scientifique de la science moderne. À ce titre, il manifeste d'abord historiquement une sorte de prise de position à l'encontre de l'idéal

sa propre naturalité, et non l'inverse. En tant qu'être humain, c'est d'abord à l'histoire que l'homme est confronté.

philosophique de la *raison* comprise à l'origine comme *logos*¹²⁶ : mieux vaut pour lui ne pas connaître plutôt que de n'être pas certain, mieux vaut abandonner certains niveaux de la réalité plutôt que d'être amené à relativiser ou à ajuster la connaissance scientifique comme si elle en dépendait, comme si quelque chose la dépassait. La science est là, *ex nihilo*, absolument, et il faut lui soumettre le monde; et tout ce qu'elle ne peut saisir en lui, il faut le nier à moins de le transformer ou de l'adapter afin qu'il puisse répondre à ses exigences nécessaires et universelles de scientificité. Et cela va effectivement à l'encontre de la tradition du *logos*, puisque celui-ci suppose au contraire que l'accès privilégié à la *vérité* se situe dans la reconnaissance (subjective) de l'appartenance mutuelle (objective) du sujet de la connaissance et de son objet, de ce qui perçoit et de ce qui est perçu, que symbolise principalement la dialectique. Dans cette optique, ce qui prétend avoir dépassé la tradition en question est en fait revenue en deçà d'elle, dans la mesure où aussi bien le rationalisme, qui privilégie la dimension opératoire ou subjective, que l'empirisme, qui inversement se focalise sur la dimension empirique ou objective, essentialisent l'un des deux termes du rapport sujet-objet et, de ce fait, ne « com-prennent » pas l'ensemble du mouvement dialectique reliant le connaissant au connu et qui se trouve ainsi au fondement de toute connaissance, y compris scientifique¹²⁷.

Ceci étant dit, il reste nécessaire d'insister sur le fait que ce caractère « scientiste » de l'épistémologie moderne manifeste malgré tout l'effort cognitif d'une raison théorique au service d'elle-même qui maintient ainsi sa propre autonomie ontologique à l'égard de toute forme d'application technique. Et en effet, comme l'explique bien Olivier Clain, en faisant du « doute méthodique » le moyen d'établir une parfaite neutralité à l'égard de toute particularité du sujet afin d'autoriser en retour une neutralité symétrique de la méthode à l'égard de tout

¹²⁶ Rappelons ici que le *logos* se rapporte d'abord au positionnement synthétique présocratique (l'accord ontologique du sujet avec le monde) dont dérive la distinction moderne entre l'*entendement* (analytique et objectiviste) et la *raison* (compréhensive) – telle qu'elle est reprise notamment par la critique hégélienne de Kant selon laquelle la « raison pure » ne serait que l'entendement pur, exercice de la raison ratiocinante – ainsi que la distinction heideggérienne entre l'« Être » (compris en son unité ontologique première) et l'« étant » (c'est-à-dire l'objet qui tient son existence de sa propre dissociation d'avec le sujet). Dans la terminologie freitagienne, l'entendement se maintient sur le plan de la seule *signification* (différentielle), alors que la raison saisit l'intégration originelle de la discrimination significative (et des opérations tautologiques de la raison ratiocinante) dans l'unité ontologique originelle du *sens*, où se « dévoile » l'unité première (non pas substantielle, mais dialectique) du sujet et de l'objet, leur co-appartenance à un même procès de division dynamique dont ils représentent les moments en même temps liés et séparés – liés dans et par leur séparation (qui est un procès actif, et non un état de choses), et séparés par le rapport existentiel d'extériorité qu'ils entretiennent dans la totalité qu'ils forment ensemble.

¹²⁷ En reprenant une métaphore de Max Scheler, nous pourrions dire que l'amour, en tant que tel, ne se suffit ni du sentiment amoureux seul (ici rapporté au rationalisme), ni de l'acte sexuel isolé (renvoyant alors à l'empirisme), mais relève de leur intime association (Scheler 1970 [1915] : 114). Il en va donc de même pour la connaissance à l'égard de l'esprit et de la perception sensible.

objet particulier, le rationalisme prétend surtout pouvoir transférer la certitude de la conscience de soi (comme lieu du savoir apodictique) à tout autre objet de réflexion possible. L'empirisme, pour sa part, tout en continuant à faire de la réflexion sur la connaissance le moment premier de la réflexion philosophique, ne le fait pas en vue de garantir l'apodicité de la connaissance, mais avec la volonté de dévoiler les limites du connaissable qui, dès lors qu'elles sont situées du côté du sujet de la connaissance, impliquent en retour le rôle prépondérant accordé à l'objet dans la recherche cognitive et à l'égard duquel tout le travail scientifique consiste à développer les conditions nécessaires lui permettant de se faire connaître. Ainsi ces deux traditions se rejoignent en ceci qu'elles séparent le rapport cognitif, dans sa consistance propre, de l'en soi posé comme absolu et, à ce titre, qu'elles ouvrent la voie à ce qui deviendra l'épistémologie ou la théorie de la connaissance (Clain 1989 : 106).

De ce point de vue, l'avènement conjoint du caractère « empirique » et « moderne » de la science relève également de cette même entreprise ontologique visant à atteindre la vérité du réel. Ce n'est donc que « progressivement » que l'instrumentalisation technico-économique de l'expérimentation scientifique produira l'abandon d'une véritable recherche philosophique autonome et, par là même, celui de toute prétention exclusivement théorique dans le champ de la science en générale. Cet abandon, cet « échec » comme dirait Alexandre Koyré, ce n'est en fait que l'aboutissement de la forme positive de la science, de son âge positif, qui va alors de paire, depuis le départ, avec la réduction formaliste de sa propre visée de connaissance : « Le positivisme est fils de l'échec et du renoncement. Il est né de l'astronomie grecque et sa meilleure expression est le système de Ptolémée [...] qui, ayant élaboré et perfectionné la méthode de la pensée scientifique – observation, théorie hypothétique, déduction et finalement vérification par de nouvelles observations – se trouvèrent dans l'incapacité de pénétrer le mystère des mouvements vrais des corps célestes, et qui, en conséquence, limitèrent leurs ambitions à un « sauvetage des phénomènes », c'est-à-dire à un traitement purement formel des données de l'observation. » (Koyré 1966 : 81). Et ce jugement, malgré sa sévérité, ne semble pas si déplacé, puisque le père du positivisme, Auguste Comte, attribuera justement à sa doctrine l'objectif primordial de « substituer partout, à l'inaccessible détermination des causes proprement dites, la simple recherche des lois, c'est à dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés. Qu'il s'agisse des moindres ou des plus sublimes effets, de choc et de pesanteur comme de pensée et de moralité, nous n'y pouvons vraiment connaître que les diverses liaisons mutuelles propres à leur accomplissement, sans jamais pénétrer le mystère de leur production. » (Comte 1949 [1830] : 32-34). Un objectif qui est donc limpide : abandonner la recherche sur la « nature » des choses et sur leur « pourquoi » au profit d'une investigation relative à leur

« fonctionnement » et à leur « comment », qui, même si l'œuvre de Comte ne s'y limitait pas, prépare tendanciellement le terrain, depuis longtemps déjà, à l'instrumentalisation de la connaissance scientifique à des fins exclusivement instrumentales, à la réduction de la science à une forme d'« instrumentalité définalisée » que le néo-positivisme, par contre, comme nous allons le voir par la suite, encouragera d'une manière bien plus radicale.

Dans cette optique d'une genèse du positivisme, telle que nous l'avons déjà établi tout au long de notre premier chapitre, il faut repréciser ici une nouvelle fois la responsabilité de la systématisation moderne de l'épistémologie, c'est-à-dire l'influence de la *Critique* kantienne sur le développement de la connaissance scientifique. Celle-ci, en se concentrant effectivement et essentiellement, en filiation avec Descartes, sur le problème de la méthode, systématisera cette dernière sur la base exclusivement formelle des normes abstraites et universelles de la science physique. C'est cet hégémonisme du « formalisme » épistémologique qui, à nos yeux, garantira en fin de compte le plus efficacement l'influence du positivisme dans le cadre plus générale de la science moderne prise dans son ensemble (dont l'économie politique constitue sûrement la manifestation la plus aboutie), tout particulièrement sur la base de cette primauté accordée à la méthodologie – comprise comme instance d'émancipation de la science à l'égard de la connaissance commune et de la tradition philosophique qui seront toutes deux stigmatisées péjorativement par cette dernière derrière le terme d'idéologie, et face à laquelle c'est également la recherche « purement » théorique en générale qui va se voir qualifiée de « métaphysique »¹²⁸. Et Olivier Clain le constate clairement : « de ce que la science n'est science que parce qu'elle est méthodique, on a souvent cru pouvoir déduire que la science est connaissance parce que méthodique. » (Clain 1989 : 108). Ainsi s'établira l'identification de la connaissance et de la science ou, plus précisément, l'exclusion de l'ensemble de la connaissance non-scientifique du champ de l'épistémologie qui, de ce point de vue, n'aura fait paradoxalement que reprendre à son

¹²⁸ Et cela, d'autant plus que cette épistémologie formelle et la priorité qu'elle accorde à la méthodologie vont récupérer à leur propre compte les principes d'une épistémologie plus historique et plus concrète, garantie par l'explicitation de son appartenance à l'ontologie, dont Hegel ainsi que Marx s'étaient fait les portes paroles les plus puissants. En effet, sous l'influence du formalisme, ce que beaucoup appellent depuis l'« historicisme » va se voir détourné de sa propre logique dialectique originelle, au profit d'une forme d'historicisation purement empiriste et pragmatique (inspirée du travail de Thomas S. Kuhn sur lequel nous allons nous concentrer dans la prochaine partie de ce chapitre, en tant qu'il symbolise le plus radicalement la rupture épistémologique post-moderne marquée par l'hégémonisme théorique de l'*efficience expérimentale*) qui se manifeste tout particulièrement aujourd'hui au travers de la tendance dominante de l'histoire critique des sciences. Nous renvoyons ici le lecteur à l'ouvrage collectif de M. Traw, M. Gibbons, C. Limoges, H. Nowotry, S. Schartzman et P. Scott, *The new production of knowledge*, Sage publication, N-Y, 1994 – organisé/financé par les Nations-Unies dans le cadre d'un projet de redéfinition de la science à l'heure de l'« économie du

compte toute l'« idéologie scientiste » qui a accompagné le procès historique d'autonomisation de la science.

L'épistémologie moderne peut ainsi apparaître avant tout en tant qu'instance de légitimation idéologique visant à instituer la science comme une entreprise d'épuration de toutes manifestations idéologiques du réel et donc, en bout de course, à définir logiquement une normativité à même de se dissoudre elle-même. Pour illustrer cette thèse, nous allons à présent analyser succinctement les trois courants qui nous semblent symboliser le mieux l'aboutissement de ce développement compris comme effondrement de la modernité épistémologique : à savoir le « néo-positivisme », le « rationalisme critique » et la « critique des sciences ». Et cela, dans le but de nous concentrer dans la prochaine partie de ce chapitre sur ce qui succédera à cet effondrement en même temps qu'il le précipitera, en l'occurrence sur l'ouvrage fondateur de l'épistémologie post-moderne que constitue *La structure des révolutions scientifiques* de l'américain T.S. Kuhn, écrit au début de la seconde moitié du XX^e siècle, c'est-à-dire au lendemain de la seconde guerre mondiale et de la victoire des États-Unis. Dans cette optique, nous pouvons dès à présent préciser que le paradoxe ontologique véhiculé par les trois courants en question débouchera sur une impasse épistémologique qui se verra dépassée non par un retour réflexif prônant par une approche dialectique du phénomène scientifique où sujet et objet seraient compris à la lumière de l'autre, mais par une fuite en avant dans la positivité qui, si elle ne peut être adéquatement scientifique, se voit en parfaite coïncidence avec l'expérimentation technique – au regard de laquelle l'idée même du dualisme classique de la théorie et de la pratique est devenue superflue puisque le phénomène technique suppose l'équivalence parfaite de ces deux pôles. Ce dépassement, c'est donc celui opéré par le développement des « techno-sciences », au regard duquel l'histoire de la science n'est dès lors plus l'« œuvre de découvertes », mais simplement le « résultat d'applications ».

Revenons en arrière : c'est à travers le formalisme que Kant va dépasser l'opposition traditionnelle entre le rationalisme et l'empirisme, non pas dans la mesure où il permettrait de mieux comprendre cette dernière, mais parce que c'est justement cette dernière qui, toujours aux prises avec le devenir historique de la métaphysique, ne correspond pas à l'explication formelle de la méthode scientifique – définie en fonction des lois universelles et nécessaires du fonctionnement naturel des phénomènes – à laquelle se voit dès lors exclusivement réduite la connaissance en générale. Le dépassement de ce formalisme ne pouvait s'effectuer que sur

savoir », et dont l'objectif premier n'est finalement rien d'autre que de faire de la théorie de la

la base d'un retour au concret, de son intégration dans une vision plus large prenant en compte l'existence vécue, c'était le choix de Hegel et de la *raison* sociologique. Mais une autre possibilité s'est offerte à lui, une sorte de fuite en avant (qui, nous le verrons par la suite, a également fait de la sociologie son propre terreau), un abandon encore plus radicale de l'objectivité puisqu'il s'agira désormais de la créer, une possibilité que se chargera finalement d'exploiter l'épistémologie kuhnienne (post-moderne) : à savoir l'opérationnalisation de ce moment formel, la réalisation du virtuel pour le valider scientifiquement, la production technique de la connaissance inexorablement réduite à sa propre efficacité.

À présent, avant d'explicitier cet ultime dépassement, nous devons présenter sa propre annonce, éclaircir ses différentes sources qu'il se chargera de transformer en un seul et même torrent. Commençons avec le « néo-positivisme ».

Également entendu en tant que « positivisme logique » ou encore comme « Mouvement pour l'unité de la science », celui-ci prendra naissance dans le « Cercle de Vienne » animé, entre autres, par O. Neurath, R. Carnap, H. Hans, E. Mach, mais aussi et surtout L. Wittgenstein. Son objectif épistémologique premier est de clarifier et d'unifier la science de manière logique grâce à l'exclusion de tout principe non scientifique ou métaphysique. Le point de départ est alors celui du langage compris comme instance – cognitive – déterminante dans l'entreprise d'un accroissement du savoir, aussi bien scientifique que commun. La question épistémologique fondamentale devient donc la suivante : comment distinguer le discours scientifique porteur de la vérité, de tout les discours qui manifestent le monde idéologique? La réponse, le point de démarcation, est en fait *logique*. Systématisons le langage en vue de sa *certitude* logique, c'est-à-dire vidons le de sa *vraisemblance* symbolique, et nous serons à mêmes d'exprimer la logique du réel : tel est l'axiome de base du néo-positivisme. Cette systématisation du langage en vue de la certitude logique peut alors suivre deux voies : celle d'une reconstruction *ex-nihilo* du langage et celle de l'épuration ou de la réduction analytique¹²⁹.

connaissance une nouvelle branche du « management ».

¹²⁹ Si c'est plus concrètement la démarche informatique qui s'est chargée d'explorer la première voie, c'est évidemment la philosophie analytique qui s'est le plus largement occupée d'explorer la seconde, parallèlement à d'autres tentatives comme celle de N. Chomsky et son analyse des structures profondes de la langue, soi-disant universelles. Dans les deux cas, nous sommes de toutes les façons confrontés à une sorte de convergence pratique dans le cadre plus générale de l'opérationnalisme contemporain, selon lequel la philosophie (analytique) du langage, à caractère formellement critique, rejoint le pur constructionnisme logiciste. Mais c'est alors dans une même aporie qu'ils se rejoignent, qui n'est d'ailleurs aporétique qu'au regard d'une volonté de connaissance qui conserverait la prétention d'être une connaissance de la réalité extérieure, et ne se contenterait pas d'élaborer des procédures fiable de

Face au néo-positivisme, c'est donc l'ensemble du savoir philosophique et métaphysique qui se voit rejeté dans la mesure où son langage, reprenant la structure du langage commun ancrée dans l'« expérience continuée de l'être », reste inexorablement enfermé dans les aléas de la pratique quotidienne, sans la moindre chance de tracer l'accès à une quelconque forme de vérité possédant la valeur universelle d'une certitude indiscutable¹³⁰. L'objectivité de la théorie, au travers de son explicitation langagière, doit non plus simplement répondre au développement mathématique de la logique, elle doit en devenir l'expression pure. L'actualisation de la théorie sous une forme discursive doit elle-même s'effectuer de manière logique. « L'affaire essentielle du langage est d'affirmer ou de nier des faits », nous dit B. Russel dans son introduction au *Tractatus* de Wittgenstein (1993 [1922] : 14). Mais dès lors, et c'est là que le bat blesse, c'est également l'objet même du langage – la

production de relations univoques, dans le domaine de la « transformation-manipulation » de la réalité ou dans celui de la « production-transfert » de la signification. Nous le verrons par la suite, c'est donc cette aporie qui, sur le plan de la connaissance qui est le sien au départ, disparaîtra dans la conversion à un opérationnalisme explicitement autoréférentiel puisque, selon sa propre dynamique, la science (*en action*) n'est plus que ce que les scientifiques « font », face à une réalité qui ne relève plus que des procédures permettant de la produire de manière prévisible ou contrôlée. Mais cette aporie resurgit néanmoins au niveau plus concret du rapport (destructeur) que l'ensemble des productions opérationnelles, pratiques comme intellectuelles, entretiennent avec le monde tel qu'il existe, ou avec l'univers de la signification tel qu'il est donné culturellement et historiquement. La raison en est que ces procédures opérationnelles ne reproduisent plus rien (hors d'elle-même) dans la mesure où elles se sont libérées de toute attache ontologique à l'existant qui les précède dans l'ordre de la signification comme dans l'ordre de la factualité empirique. Elles ne font au contraire que créer des univers nouveaux, artificiels, parfaitement contrôlables, mais qui sont formellement incommensurables avec l'univers de l'expérience sensible et symbolique commune dans laquelle elles puisent pourtant toutes leurs ressources, tant en ce qui concerne l'existence des sujets synthétiques qui accomplissent les opérations, que s'agissant de l'existence d'un monde pluriel et diversifié (pour notre sensibilité et notre attention), et possédant malgré tout sa propre cohérence objective issue de l'intercompatibilité des êtres qu'il renferme et qui interagissent tous entre eux en son sein. Ainsi, de ce dernier point de vue, en s'appropriant la « pluralité mondaine » et toute la diversité des « étants » qui la compose, pour la convertir en multiplicité d'objets univoques d'opérations et de transformations, l'opérationnalisation désolidarise ou autonomise ces derniers de l'« être » auquel ils appartiennent – un être qui constitue donc essentiellement la totalité des liens que la diversité des « étants » entretiennent entre eux – et dont dépend en fin de compte l'effectivité de leur propre singularité. L'opérationnalisation sort le monde de lui-même.

¹³⁰ Il faut cependant relever que les néo-positivistes, même s'ils s'engagent dans sa mise à jour selon la voie négative d'une « épuration » que nous venons d'évoquer, restent ainsi attachés à une idée universaliste et transcendante de la connaissance et de la vérité. Mais l'aporie persiste, puisqu'au terme de cette épuration il ne reste certes alors de la vérité que la maîtrise des expressions tautologiques servant à son expression, c'est-à-dire rien s'agissant d'une connaissance du monde extérieur réellement existant – mis à part tout ce qu'il faut encore pour mener à terme la « production » de mondes virtuels logiquement consistants, dont les matériaux ne peuvent être au départ que ceux du monde réellement existant, même si l'objectif est, à terme, de s'en émanciper. Ainsi, dans l'ensemble, pour autant que le positivisme logique prépare le chemin à la production de mondes purement virtuels, il n'ira pas de lui-même jusqu'à assumer directement cette production (au point de s'identifier avec son arbitraire constructiviste).

signification du monde – qui doit être « réifié » afin de pouvoir être exprimé logiquement. Et en effet, Wittgenstein affirme : « Le monde est la totalité des faits, non des choses. » (1.1)¹³¹.

Puisque la *raison pure* n'a pu se fonder à partir d'elle-même, c'est donc à présent sur la base de son énonciation qu'elle peut prétendre se réaliser. En prenant le langage pour point de départ, le positivisme logique va donc se déclarer être en mesure de produire la synthèse de la traditionnelle disjonction entre l'empirisme et le rationalisme. La vérité est accessible à la condition de systématiser de manière logique à la fois la théorie et la pratique (quitte à devoir virtualiser-réfier celle-ci), le sujet et l'objet de la connaissance, la signification et la réalité; et, pour ce faire, il suffit de rationaliser leur médiation, le langage en l'occurrence, de le produire à nouveau, de manière logique ou idéale. Ainsi, plutôt que de voir dans le langage la médiation de l'unité spéculative et de la multiplicité concrète, l'« expérience du monde » comme dirait Gadamer ou encore la réalité concrète du symbolique en tant que lieu originel de l'« humanité » (dont la théorie et la pratique ne serait que la continuation dialectique), la conception du néo-positivisme restera finalement enfermée dans l'approche analytique purement formelle pour laquelle objectivité et subjectivité représentent les deux essences a priori distinctes de la réalité humaine – dont la mise en coïncidence résulte de la possibilité du langage d'établir un pont, logique en l'occurrence, entre les deux. C'est dans cette perspective qu'il faut envisager la possibilité scientifique – et donc le devoir? – de rationaliser le langage pour, ensuite, rationaliser notre connaissance (théorique) et, en bout de course, notre existence (pratique) dans son ensemble. Pour y parvenir, Wittgenstein est explicite, il faut abattre une cible bien précise : le questionnement philosophique, en tant qu'il maintient et la connaissance et l'existence dans l'indétermination stérile d'un sens commun qui continue inlassablement, au lieu de se taire, à parler de ce dont il n'est pas certain¹³².

¹³¹ L'auteur précisera d'ailleurs, à la fin de son *Tractatus*, que la « totalité » en question ne renvoie pas tant alors à des « faits », qu'à des « constats de faits » ou des « propositions de faits ». On ne sort donc plus de ce point de vue du domaine des énoncés propositionnels, qui devient rigoureusement autoréférentiel. C'est le jugement-de-fait qui devient la matière première autosuffisante et autoréférentielle de l'activité cognitive se refermant ainsi elle-même complètement sur son autoconsistance logique. Et c'est alors seulement à cette condition que cette dernière peut servir à la régulation de l'activité de production d'univers purement artificiels ou virtuels, à partir de la négation de toute objectivité de la réalité à l'égard des formes propositionnelles du langage, au profit de la seule efficience relative à la production technologiquement contrôlée d'effets quelconques.

¹³² Citons à cet égard quelques énoncés très significatifs qui concluent le *Tractatus* : « 6.5 : D'une réponse qu'on ne peut formuler, on ne peut non plus formuler la question.

Il n'y a pas d'énigme.

Si une question peut de quelque manière être posée, elle peut aussi recevoir une réponse.

6.51 : Le scepticisme *n'est pas* irréfutable, mais évidemment dépourvu de sens, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut poser de questions.

Car le doute ne peut subsister que là où subsiste une question; une question seulement là où subsiste une réponse, et celle-ci seulement là où quelque chose peut être dit. (...)

De manière fondamentale, l'entreprise positiviste, dans son achèvement à Vienne radicalisant le projet comtien, consiste donc à exclure tout réalisme (compris comme métaphysique) qui concéderait encore aux « choses » une épaisseur ontologique propre par rapport à laquelle les modalités de notre perception et de notre expérience significative pourraient être contingentes. C'est en effet seulement à cette condition que pourrait être réalisée de manière absolue l'« unidimensionnalité » d'un univers qui commencerait et s'arrêterait à la surface d'une perception sensible réductible à de purs « énoncés de faits ». Une unidimensionnalité qui suppose donc bien la limitation de la connaissance à la seule formalité (logique) du langage qui, dans cette optique, plutôt que de constituer pour elle un point d'appui (à la manière dont le prônait Aristote), devient son ultime aboutissement¹³³. Finalement, nous sommes donc confrontés avec le néo-positivisme à une sorte de refoulement radicale de toute la tradition philosophique rattachée au principe synthétique de *raison*, au rejet de toute construction théorique en tant que telle, au profit de la production d'un langage exclusivement logique (basé sur un *vocabulaire d'observation* purement autoréférentiel) qui, en retour, débouche sur la nécessaire transmutation de l'existence pratique en tant qu'elle devrait s'y soumettre afin d'entrer à son tour dans le règne de la positivité parfaite et de l'« exactitude » scientifique – ne serait-ce que pour valider cette dernière. Ce n'est plus l'existence symbolique du monde qui est pris pour acquise, mais sa dimension proprement logique. Le progrès scientifique, dès lors, ne dépend plus tant de la systématisation de cette dernière, que de sa capacité à déterminer la première selon ses propres critères. Pour connaître l'existence, la connaissance doit désormais la produire; et cela, à partir du langage puisque c'est d'abord par son intermédiaire qu'elle se rapporte l'une à l'autre.

C'est en opposition au « néo-positivisme » ainsi qu'à la tradition « inductiviste » moderne héritée de Bacon – qui fonde soi disant la théorie exclusivement à partir de l'observation et de l'expérience immédiate – que Karl Popper, adoptant le terme de « rationalisme critique », va tenter de développer une « méthode déductive de contrôle »

6.53 : La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie –, puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre – qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie – mais ce serait la seule strictement correcte. (...)

7 : Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » (Wittgenstein Ibid : 111-112).

¹³³ Précisons à cet égard que Wittgenstein, au même titre qu'Atlan dont l'œuvre fournit également un bon exemple de la corrélation du néopositivisme et du néo-gnosticisme, finira par se tourner vers la mystique pour rétablir un rapport à l'être des divers « jeux du langage » dont il reconnaîtra en fin de compte le caractère incommensurable.

permettant non seulement de répondre à la nécessité d'isoler un critère de démarcation acceptable entre la philosophie (l'idéologie) et la science, mais également de fournir une marque distinctive appropriée à l'inférence empirique. Et cela, dans l'optique de dépasser la position des naturalistes (positivistes) qui ne comprennent pas qu'à chaque fois qu'ils croient avoir découvert un fait, ils ont seulement proposé une convention qui le plus souvent s'identifie à un dogme : « Au lieu donc d'extirper la métaphysique des sciences empiriques, le positivisme (inductif) conduit à l'incursion de la métaphysique dans le règne scientifique. » (Popper 1973 [1959] : 33). La métaphysique résidant alors aux yeux de l'auteur dans « l'élévation d'une théorie scientifique surannée au rang de vérité incontestable. » (Ibid : 47).

Pour le rationalisme critique, le progrès de la science n'est ni dû à l'accumulation progressive de nos expériences, ni fonction de l'utilisation toujours améliorée de nos sens. Ce qui fait avancer la science, ce ne sont jamais des expériences sensorielles non interprétées, mais des idées audacieuses, des anticipations injustifiées et des spéculations, en tant que seuls instruments pour saisir la « nature » et l'interpréter. C'est la théorie qui établit les tests expérimentaux, qui guide chacune des étapes de l'action concertée dont relève en fin de compte l'expérience. De ce point de vue, Popper est donc amené à rechercher une nouvelle forme de rationalité qui aborderait le problème de la vérité de manière non plus tant positive que négative, dont la méthode serait en fait « la méthode de toute discussion rationnelle et donc des sciences naturelles aussi bien que de la philosophie. La méthode que j'ai à l'esprit consiste à poser les problèmes avec clarté et à examiner avec un esprit critique les diverses solutions qu'on en propose. »¹³⁴ (Ibid : 13).

Voyons à présent succinctement en quoi consiste l'axiome de référence de cette nouvelle méthode que constitue le principe de « falsification », qui, tout en rejetant la thèse du positivisme logique, permet soi-disant de tracer une ligne de démarcation entre une proposition métaphysique et une proposition théorique objective, scientifique. De manière générale, Popper postule que cette ligne ne peut être tracée que par la soumission systématique de toute proposition à une procédure de contrôle empirique, ceci ne pouvant être effectué qu'après qu'elle ait été avancée comme hypothèse empirique. La science objective ne contient que des hypothèses, et une hypothèse n'appartient à la science objective que dans la mesure où elle est empiriquement falsifiable et non effectivement falsifiée. Le problème de la science empirique ne saurait être de vérifier ses théories positivement, ce qui est logiquement impossible, mais de les invalider. Pour le rationalisme critique, le principe de la « falsification » est à ce titre l'unique opération permettant d'expliquer *la logique de la*

découverte scientifique. Le point de départ est donc logiquement celui du « système empirique » qui doit à la fois être « synthétique » afin de pouvoir représenter un monde possible (c'est à dire non contradictoire), satisfaire au « critère de démarcation » (il ne doit pas être métaphysique mais doit représenter un monde de l'expérience possible) et, enfin, constituer un système qui se distingue de quelque manière des autres systèmes du même type dans la mesure où il est le seul à représenter notre monde de l'expérience. C'est à la condition de s'organiser dans le but non pas de valider mais de falsifier le système théorique, que l'expérience sera à même de distinguer le système en question d'autres systèmes : « Un système faisant partie de la science empirique doit pouvoir être réfuté par l'expérience. » (Ibid : 37). Ainsi Popper récuse-t-il le seul recours à la spéculation, non seulement pour établir une vérité empirique, mais également pour réfuter l'erreur. La certitude objective, en dernière analyse, est négative et non pas positive. Ce n'est jamais le résultat qui est positif, seulement la découverte en tant qu'elle constitue la réfutation d'une théorie. Pour Popper, le travail scientifique ne se situe pas dans la production d'idées; il se situe dans la méthode de contrôle à laquelle il faut les confronter, dont l'ultime critère ne peut être que celui de la falsification : « en science il ne peut y avoir d'énoncés qui ne puissent être soumis à des tests et donc qui ne puissent en principe être réfutés par la falsification de certaines des conclusions que l'on peut en déduire. » (Ibid : 44). La méthode scientifique par excellence est effectivement devenue le contrôle par des tests systématiques.

Mais ce qu'il faut préciser pour terminer, c'est que, malgré l'opposition du « rationalisme critique » au « positivisme logique », l'entreprise majeure de celui-là vise également à distinguer la science de la philosophie et de l'idéologie en générale. Si les moyens d'y parvenir diffèrent, le but reste le même, à savoir la définition des conditions de possibilité de la connaissance scientifique. Popper, comme Wittgenstein, cherche à redéfinir le problème de l'épistémologie comme étant celui non plus de la philosophie – de la connaissance ordinaire ou du sens commun – mais de la connaissance scientifique exclusivement : « Le problème central de l'épistémologie a toujours été et reste le problème de la croissance [de la connaissance] et la meilleure façon d'étudier cette dernière est d'étudier la croissance de la connaissance scientifique. » (Ibid : 12). L'argument est relativement analogue à celui du cas précédent : la philosophie ne dispose pas de méthode, de matériel concret pour la théorie de la connaissance. Il lui manque une structure organisée et acquise lui permettant d'assurer des jugements objectifs. Seules les questions concernant l'usage linguistique ou la significations des mots représentent des problèmes philosophiques

¹³⁴ Ici apparaît clairement le lien réciproque de la « discussion rationnelle » et de l'« esprit critique »,

authentiques. Pour le reste, la science doit être amenée à récupérer les atouts de la philosophie comme par exemple le problème cosmologique qui est celui de comprendre le monde, nous mêmes, et notre connaissance en tant qu'elle fait partie du monde¹³⁵. Ainsi, si le néo-positivisme rejetait la métaphysique et la philosophie sur la base de leur caractère essentiellement idéologique issu de la participation de leur langage à celui du « sens commun », en prônant pour sa part le recours à un nouveau langage qui serait immédiatement produit par la méthode scientifique inductive repoussant toute forme de médiation symbolique ou non exclusivement logique entre les mots et les choses; le rationalisme critique, attaché au même objectif fondamental de l'autonomisation de la science à l'égard de la philosophie, réfutera la thèse précédente en affirmant que si un critère de démarcation peut être tracé entre ces deux dernières, c'est au regard de l'impossibilité de falsifier les jugements (existentiels) philosophiques contrairement aux jugements universels (de non-existence) de la science. Pour Popper, le critère essentiel de la vérité d'une théorie réside non pas dans la possibilité de la vérifier empiriquement, mais dans la possibilité empirique de la tester en vue de la réfuter ou de l'invalider. Ici, pour connaître l'existence, la connaissance doit encore se connaître elle-même, mais elle ne dispose pour ce faire que du critère de sa possible falsification empirique qui ne révèle rien d'autre en l'occurrence que sa propre appartenance (subjective) à l'existence. Connaissance et existence restent fondamentalement antithétiques.

En France, la « critique des sciences », devenue « épistémologie », travaillera également à asseoir la spécificité de la connaissance scientifique à l'égard de toute forme de savoir en général. Des auteurs comme H. Poincaré ou P. Duhem insisteront ainsi à la fois sur le caractère technique et positif de la démarche scientifique, sur la base d'un examen des principes de la science non plus en eux-mêmes et dans l'absolu, mais au travers de leur rôle effectif au sein de la démarche scientifique alors réductible à son propre contexte d'expérimentation. L'avènement de l'« épistémologie » en France au XXe siècle signifie donc de la manière la plus générale une remise en cause généralisée de l'idéal *déductif* et, par là même, un renforcement, compris comme dépassement, du positivisme et du conventionnalisme. Ce renforcement, c'est alors au travers d'un recours au pragmatisme qu'il

qui est à l'origine même du terme de « rationalisme critique ».

¹³⁵ Mais c'est alors dans le but de reformuler radicalement le *problème* en question, à l'encontre de tout acquis historique, de toute tradition, qui n'aurait pas été passé au crible de la méthode scientifique : « On peut en effet comprendre le traditionalisme comme l'idée qu'en l'absence d'une vérité objective et susceptible d'être distinguée de la fausseté, il faudrait choisir entre l'adhésion à l'autorité de la tradition et le chaos; tandis que le rationalisme a bien évidemment toujours revendiqué pour la science empirique et la raison le droit de critiquer et de récuser toute tradition et toute autorité parce que celles-ci reposent sur la déraison pure et simple, les préjugés ou le hasard. » (Popper 1985 [1963] : 21).

s'établira, en focalisant toujours plus étroitement la démarche scientifique sur le succès de l'expérimentation, c'est-à-dire sur la capacité de l'expérience à objectiver de manière plus précise sa propre dimension technique. Si les règles d'actions réussissent, pensait Poincaré, c'est qu'elles sont vraies. La vérité n'est plus une condition de l'action, c'est celle-ci qui devient une condition de celle-là. Dès lors, la part de la convention et des principes dans la connaissance scientifique diminue quand on passe de la géométrie à la mécanique, et de la mécanique à la physique; la vérité intrinsèque des découvertes scientifiques croît avec le renforcement de leurs conditions expérimentales. C'est en ce sens que Poincaré affirmera que « la science est une règle d'action qui réussit... » (Poincaré 1970 [1905] : 154). Pour autant, soulignons que cette évolution épistémologique reste alors encore fortement marquée par ses fondements rationalistes, dans la mesure où si l'action contrôlée scientifiquement se pose comme condition de la connaissance, celle-ci reste pour autant la finalité de celle-là, le but premier à atteindre – qui se traduit dans la reconnaissance d'une exigence d'intégration unitaire et hiérarchique des savoirs, selon l'échelle des généralisations théoriques successives¹³⁶. Dans cette optique, l'unité du concept de réalité n'est donc pas rejetée : une unité qui postule l'appartenance de l'ensemble des objets d'expérience possible à un même mode ontologique, que désigne, de son côté, l'unité du verbe « être » ou « exister »¹³⁷.

Dans ce cadre de la « critique des sciences », la nécessité d'une démarcation entre la connaissance scientifique et la connaissance commune ou idéologique sera tout particulièrement systématisée par Gaston Bachelard. A ses yeux, c'est alors la « rupture épistémologique » qui représente la condition première de cette démarcation. Cet argument découle du postulat évoqué ci-dessus : celui de la réalisation du rationnel dans l'expérience physique, qui se présente sous la forme du réalisme technique situé comme le trait distinctif de l'esprit scientifique contemporain. Par réalisme technique, l'auteur entend plus précisément un réalisme de fait expérimenté : « L'expérience scientifique est ainsi une raison confirmée. » (Bachelard 1999 [1934] : 9). Et ceci implique donc que la nécessité de l'expérience doit être

¹³⁶ A cela, ajoutons que le principe ontologique de la dialectique tend également à être remis à jour, signifiant par là un retour critique sur les traditionnels principes du caractère exclusivement analytique de la science : « La seule réalité objective, ce sont les rapports des choses d'où résultent l'harmonie universelle. » (Ibid : 184).

¹³⁷ Rappelons ici que c'est tout particulièrement Kant, accompagnant le procès de développement de la science moderne, qui a accompli le plus radicalement cette unification : en l'occurrence celle du monde phénoménal de l'expérience, en le rapportant uniquement à l'ensemble des objets possibles de l'intuition sensible du temps et de l'espace, de la substantialité et de la causalité. Les sociétés archaïques, au contraire, distinguaient le plus souvent deux modes d'être fondamentaux : le caché et le manifeste; alors que le monde traditionnel opposait pour sa part le matériel et l'immatériel, et que même Platon distinguait encore le monde immuable des idées et le monde en devenir de la réalité sensible.

saisie par la théorie avant que d'être découverte par l'observation¹³⁸. De ce point de vue, le monde n'est ni notre interrogation ni notre convention, le monde (scientifique) est notre vérification. Il ne s'agit plus de démontrer la vérité du réel, mais de le valider purement et simplement. L'esprit scientifique contemporain, une fois de plus, s'instruit donc par ce qu'il construit : « Une méthode excellente finit par perdre sa fécondité si on ne renouvelle pas son objet. [...] La vérité scientifique est une prédication. » (Ibid : 14-15).

Ainsi, selon la critique des sciences qui sera le dernier courant épistémologique à rester attaché aux principes de la positivité scientifique moderne (sachant qu'il résistera en France jusque dans les années soixante-dix), rejoignant ainsi le postulat de la « falsification » élaboré par Popper, la *vérité* est comprise comme la rectification historique d'une longue erreur. Une rectification qui, au nom de l'expérimentation scientifique, prend alors la forme d'une « rupture épistémologique » garantissant en bout de course la possibilité d'un accès contrôlé au domaine de l'objectivité – défini sur la base de son opposition à la fois à la connaissance commune et à la connaissance philosophique, c'est-à-dire à la connaissance idéologique dans son ensemble. Plutôt que de se renforcer mutuellement, la connaissance et l'existence, une fois de plus, s'excluent réciproquement.

Du « néo-positivisme logique » à la « critique des sciences » en passant par le « rationalisme critique », l'évolution de l'épistémologie moderne ne semble pas être sortie de son cadre « scientiste » ou, plus largement, « positif ». Principalement attachée à définir la spécificité du savoir scientifique à l'égard de la connaissance commune ou idéologique, l'épistémologie s'est en effet essentiellement attachée à systématiser une nouvelle forme de normativité qui serait en mesure d'être à elle-même sa propre négation et qui, par ce biais, permettrait d'appréhender la réalité objective de manière purement objective. Mais dans cette optique, la normativité en question n'apparaît plus tant d'ordre épistémologique que méthodologique. Ainsi envisagée dans son sens le plus général, l'épistémologie positive constitue plus directement en fin de compte une « méthodologie » scientifique. Ce qui fonde

¹³⁸ Nous reconnaitrons ici le danger que représentent de tels propos dès lors qu'ils seraient récupérés par la sociologie – ce qui, rétrospectivement, nous semble être advenu, principalement par l'intermédiaire de l'ouvrage de Bourdieu et de Passeron intitulé *Le Métier de sociologue* qui reprend à son compte, en vue d'asseoir la scientificité de la sociologie, le principe même de la « rupture épistémologique » tel que l'a défini Bachelard. En suivant ce principe, l'avènement du règne méthodologique à même de recréer la réalité sociale apparaît effectivement inévitable, à partir du moment où les techniques d'analyses et d'interventions seraient supposées valides et nécessaires avant même d'avoir pu saisir l'enjeu de l'objet étudié suite à son « observation ». En sciences physiques en effet, la validation d'une hypothèse équivaut à saisir la régularité d'une expérience répétée qu'elle ordonne et qui nécessite alors un contrôle des conditions de l'expérience. Mais c'est ce *contrôle des*

la valeur de la science, c'est sa méthodologie – qu'elle repose sur l'inférence logique, la falsification par hypothèse ou sur l'explicitation des conditions de la rupture épistémologique, déterminant soit l'induction, soit la déduction, soit les deux en même temps en tant qu'elles ont chacune recours à l'expérimentation comme mode privilégié d'accès à la connaissance scientifique.

La connaissance, afin de pouvoir prétendre à la scientificité, doit s'émanciper de l'existence et de la connaissance qu'elle prétend pouvoir avoir d'elle-même sur la base de leur propre unité ontologique. Plutôt que de se renforcer elle-même en renforçant le lien qui l'unie à l'ontologie, l'épistémologie doit non seulement exclure cette dernière de sa propre démarche au nom du progrès de la connaissance, mais également l'éliminer au nom du progrès de l'existence. Et cette exclusion, voire même cette élimination, seule la méthodologie est en mesure de l'actualiser.

« Méthodologie normative systématique » comme la nomme Freitag, l'épistémologie moderne se caractérise donc par un refoulement de toutes questions relatives à la genèse du phénomène de la connaissance – qu'elle soit posée pour acquise ou simplement ignorée. Et en effet, l'ensemble des positionnements que nous venons de situer s'accordent pour reconnaître la « cumulativité » du savoir scientifique au moyen du « contrôle méthodologique », jusqu'à faire de ce dernier le caractère exclusif de celui-là; sans jamais revenir ontologiquement sur les soubassements de l'un ni de l'autre, et encore moins sur la signification du progrès qu'ils désignent. Nous avons constaté cette tendance dans le cadre du positivisme logique : au niveau de la mise en coïncidence de l'évidence empirique et de la nécessité logique – qui échouera dans la mesure de l'inexistence d'une « logique inductive » ou alors sous une forme uniquement conventionnelle – débouchant sur la double réduction de la signification à une désignation purement référentielle et de la réalité empirique à la projection concrète d'une conception de la vérité comme vérité exclusivement logique (c'est-à-dire qui ne vaut plus qu'en tant que validité). Nous l'avons ensuite retrouvée chez le rationalisme critique : sur le plan de la mise en opposition de la nature des jugements scientifiques et des jugements philosophiques, relative au postulat de l'impossibilité de falsifier ces derniers alors même que la falsification, comme possibilité de contrôler des hypothèses par des tests empiriques, est définie comme seule capable de faire croître la connaissance scientifique. Et nous l'avons enfin détectée au niveau de la dynamique de la critique des sciences : à partir de la mise en

conditions de l'expérience qui fait (et doit faire) défaut à la sociologie, chose que trop de ses penseurs

avant de l'expérimentation, définie sur la base du modèle de l'expérience physique où c'est l'action qui valide la connaissance, qui débouchera sur la « rupture épistémologique » saisie comme l'unique possibilité d'accéder de manière contrôlée à l'objectivité scientifique et, par suite, de rectifier la connaissance biaisée du sens commun. Dans l'ensemble, tous ces positionnements épistémologiques conçoivent le progrès comme pure positivité résultant d'une objectivation sans sujet, à l'abri de toute réflexivité, comme simple automatisme méthodologique n'ayant aucun autre recours qu'à lui-même.

De ce point de vue, tout objet de connaissance relevant de l'existence humaine, sociale et historique, se voit discrédité en raison de l'impossibilité de le soustraire à la réflexivité du sujet à laquelle il appartient. Les sciences sociales, comme la philosophie, indépendamment de leurs vertus morales et historiques, appartiennent ainsi, qu'elles le veuillent ou non, au monde de l'idéologie. La connaissance dans son ensemble se voit divisée entre, d'un côté, celle qui est attachée à l'objet naturel « soi disant » à l'abri de toute subjectivité et, d'un autre, celle qui traite du sujet humain « soi disant » privé de toute objectivité – entre la science et l'idéologie.

Dans l'ensemble c'est donc le rapport d'objectivation réel, l'objectivité de ce rapport comme fondement de la *raison*, qui est nié comme procès de genèse ontologique, repoussé hors du champ d'étude épistémologique, pour y être remplacé par l'examen des *relations* formelles entre les produits du rapport en question. La science a ainsi effacé toute trace d'engendrement entre l'objet et le sujet, engendrement qu'il faut en permanence repousser parmi l'idéologie et la métaphysique et contre lequel l'épistémologie positive se pose comme barrière. Cette démission épistémologique face à la question du « rapport d'objectivation » fera évidemment l'objet d'une critique – sur laquelle nous reviendrons par la suite – postulant que « le non-conçu de la science est donc précisément le lieu réel de sa conception, son procès réel, historique, de formation. » (Freitag 1986 (I) : 94).

Mais c'est pourtant une critique opposée à celle-ci qui fera voler en éclat les derniers soubassements de l'épistémologie normative moderne. Une critique qui, toujours d'après Freitag, prend appui sur l'évidence de décalage existant entre les normes imposées a priori par l'épistémologie comme condition de validité scientifique de la connaissance, et le cours réel, empirique, de la pratique scientifique. Avec elle, l'objectif de l'épistémologie devient la soumission de la démarche scientifique aux principes et procédures de recherches positives qu'elle avait elle-même développées et qu'elle s'efforçait d'appliquer à tous ses objets. Il

s'agit à présent de conquérir, pour le compte de la science empirique (« positive-pragmatique »), le dernier bastion de la « métaphysique » qui s'était sournoisement retranché dans cette normativité que la science avait préservé dans « l'intimité de sa conscience de soi ». Dans cette perspective, c'est donc sur la base de l'histoire effective ou empirique de la science que sera rejetée l'idée suivant laquelle le devenir de la science est un devenir rationnel comme progrès cumulatif. Cette révolution épistémologique sera principalement l'œuvre de T.S. Kuhn pour qui le discours de la science devient une succession non rationnellement déterminée de paradigmes qui définissent les termes mêmes de l'activité scientifique. Avec *La structure des révolutions scientifiques*, l'épistémologie devient sociologie « positive-pragmatique » de la science; alors même que le principe d'une *vérité raisonnable*, désormais décrédibilisé, laisse place à la *validité efficiente*, à l'avènement de ce que nous définissons comme « instrumentalité définalisée ».

A la tension opposant le formalisme et l'historicisme correspondra ainsi, toujours d'après Freitag, à peine un siècle et demi plus tard, celle inscrit entre l'« histoire des idées » (européennes) et la « sociologie de la connaissance » (américaine) comprises comme deux démarches bien distinctes dans la mesure où la seconde, à l'encontre de la philosophie à laquelle la première se rapporte encore intrinsèquement, posséderait un caractère scientifique de par son recours à des techniques objectives d'analyse. Mais il y a surtout en réalité une différence de problématique, une différence d'objet, qui comporte des contraintes de méthodes: l'histoire des idées s'est généralement efforcée de saisir la transformation historique des systèmes de signification dans des contextes de développement sociétal, alors que la sociologie empirique de la connaissance, fidèle au formalisme kantien, s'est pratiquement toujours contentée de saisir des distributions différentielles ou des réseaux de communication à l'intérieur d'un système significatif posé comme un invariant non problématique. Et une fois de plus, c'est finalement la sociologie de la connaissance qui l'emportera sur l'histoire des idées. Une sociologie encore et toujours victime de son aliénation originelle comme science « positive », puisque c'est effectivement pour elle l'extériorité immédiate et empirique du phénomène social, en l'occurrence la science, qui est fixée comme seule ouverture possible sur sa réalité intrinsèque.

II.1.3) Le ralliement « pragmatiste » à l'encontre de la finalité (pratique) « critique » de la théorie ou le refoulement de toutes déterminations axiologiques de l'existence : *la négation du pouvoir politique*.

Le *pouvoir politique*, entendu à la fois comme *raison* de la *liberté* et (re)production du monde à même de l'accueillir, représente, comme nous l'avons vu, la finalité primordiale de la modernité aux côtés de la *raison philosophique* alors comprise comme *pouvoir* de la *vérité* et objectivation du monde dont elle participe. Laissons Freitag résumer ce que nous avons déjà précisé précédemment : « L'ordre de la société (son unité, son identité) devient une finalité en lui-même, extérieur à la normativité immanente aux pratiques sociales particulières, qui lui sont désormais subordonnées. Et c'est dans cette extériorité qu'il acquiert vis-à-vis des pratiques, que l'ordre social ou sociétal devient alors à son tour l'objet d'une pratique spécifique, celle du « pouvoir » qui le définit, l'impose et le sanctionne. Par le pouvoir s'explicite alors la production de la société par elle-même, en même temps que la subordination instrumentale des pratiques particulières vis-à-vis de la reproduction de l'ordre d'ensemble... » (Freitag 1986 (II) : 177).

Nous venons de faire état de la tentative d'éradication de cette question « phénoménologique » de l'objectivation du monde dans le cadre de la démarche épistémologique ou, en d'autres termes, de la hantise de l'idéologie véhiculée par l'« idéologie scientiste ». À la suite de ce refoulement du principe de *vérité* dans la mesure où il ne peut, logiquement, exclure quelque ordre de la réalité que ce soit – y compris celui de la subjectivité (et de l'idéologie) puisqu'il est justement à sa racine –, nous devons à présent nous pencher sur la fragilisation de cette capacité à (re)produire le monde et à y faire croître les conditions de la *liberté* et de la *justice* en fonction d'une normativité non plus tant philosophique ou scientifique, que *politique*.

Cette fragilisation du politique, en tant qu'elle débouchera sur sa négation, peut d'abord être rapportée à ce contre quoi se dressera justement au départ le développement de la sociologie, c'est-à-dire contre un certain *oubli de la société*¹³⁹. En effet, la conception du

¹³⁹ *L'oubli de la société*, titre d'un ouvrage de Michel Freitag dans lequel il reprend synthétiquement les principes généraux de sa théorisation de la société, nous amène à rappeler que pour ce dernier, qui réaffirme ainsi la conception aristotélicienne du politique, celui-ci renvoie d'abord aux *nomoi* et à l'*aidos* – qui signifient respectivement les « lois » et le « sentiment de solidarité ». Bien loin alors d'être envisagés comme des produits unilatéraux de l'arbitraire humain régi par ses seuls intérêts, ces derniers renvoient à l'inscription « immémoriale » de la Cité et de ses « lois » particulières (« constitutionnelles ») dans l'ordre global du Cosmos garantissant la sacralité de ces dernières en tant

politique qui semble rétrospectivement s'être imposée massivement au cours de l'évolution de la modernité, et que l'on qualifie le plus couramment de « libérale », postule que c'est à partir du moment où l'ordre social d'ensemble est à même de servir les « intérêts » particuliers que le *pouvoir* qui le fonde acquiert sa « validité » (et donc sa viabilité)¹⁴⁰. À cet égard, dans la mesure où elle prend donc l'individu comme point de départ de toute vie sociale organisée et qu'elle considère dès lors la société non plus comme une communauté mais comme une association (dans la mesure où la totalité n'y est reconnue qu'à posteriori), nous pourrions la qualifier de manière générale, au-delà de son caractère historiquement bourgeois, d'instrumentale ou de fonctionnelle. Ainsi réduite à la satisfaction des désirs individuels, qui s'imposera comme référent essentiel de la société civile, l'activité du *pouvoir* politique consistera désormais à gérer et à contrôler l'ordre d'ensemble en vue d'assurer cette satisfaction. Le « vivre ensemble », au lieu d'être érigé en finalité, n'est dès lors plus qu'un instrument, un moyen à opérationnaliser. Et c'est d'ailleurs dans cette optique qu'il faut comprendre pourquoi le but premier de l'État deviendra la défense des droits et libertés individuelles (comme chez tous les apologistes de l'économie politique, de Locke à Mills en passant par Bentham), quitte même à les défendre face à la poursuite anarchique de ces mêmes intérêts (comme dans le *Léviathan* de Hobbes et la majorité des théorisations autoritaristes de l'État moderne)¹⁴¹.

qu'elles seraient calquées sur les siennes propres. Le politique, ainsi, dépasse et conserve dans un même moment le sentiment immédiat d'appartenance au monde qui est caractéristique des sociétés archaïques. Ce serait d'ailleurs cette capacité de « dépassement-conservation » qu'il nous faudrait retrouver aujourd'hui, en commençant par le sentiment de sa nécessité normative (en tant qu'« obligation transcendantale ») et non pas positive (ou « calculable »). Et cela serait alors à mettre de manière critique en relation avec l'attitude kantienne qui réservait cette « obligation transcendantale » à la reconnaissance de la liberté du sujet humain individuel. Un sujet dès lors dénoué de toute obligation a priori à l'égard du monde qui, de cette manière, pourra devenir « normativement neutralisé » : d'un côté en tant qu'objet de la « théorie pure », catégoriquement distinguée ou séparée de la « pratique normative », et, de l'autre, en tant qu'il s'offrirait alors justement à notre activité dénormativisée, comme simple instrumentalité (dé-finalisée) – l'enracinement du sujet dans le monde sensible et concret se voyant alors expatrié dans leur intermédiaire respectif que constitue la sphère du jugement esthétique que nous n'avons donc pas encore fini d'interroger.

¹⁴⁰ Nous parlons ici de la « validité » du pouvoir politique et non pas de sa « vérité » puisque, dans la perspective libérale en question, cette préoccupation s'est vue disqualifiée avant même d'avoir été posée. La fragilisation du pouvoir politique, en effet, va de pair avec le refoulement de toute métaphysique ou, en d'autres termes, de toute volonté de connaissance rationnelle se rapportant au pouvoir temporel et aux « affaires humaines » en général qui ne se soumettrait pas au modèle scientifique élaboré au départ dans le cadre de la connaissance de la nature. La primauté que la science moderne tendra progressivement à accorder à la *validité* (et à l'*efficience*) à l'encontre de la *vérité* (et de la *raison*) – au « comment » à l'encontre du « pourquoi » – va ainsi de paire avec la réduction de la problématique du *pouvoir* à ses conséquences individuelles empiriques, c'est-à-dire à la satisfaction immédiate de l'intérêt.

¹⁴¹ Ce refoulement de la réalité d'ensemble, de la totalité sociale, responsable d'une réduction du principe de la *liberté* et de celui de la *souveraineté* à leur effectivité individuelle (sous la forme de l'« autonomie ») et non plus sociétale (sous la forme de l'« autarchie »), s'ancre principalement d'après

A l'opposé s'entretenait une autre conception du politique à l'origine de la modernité (dont les influences n'ont pas encore totalement disparues aujourd'hui) qui comprenait justement la vie sociale sur la base de sa totalité, en intégrant ainsi l'*ethos* traditionnel qu'elle prétendait dépasser. Pour elle, c'était seulement en se donnant dans l'État une constitution politique formelle et explicite que la société accédait à sa propre unité réflexive et à l'historicité : « Ici, c'est donc la collectivité en tant que totalité qui est érigée en sujet historique premier, et ce n'est qu'en participant à la constitution de la société en tant que communauté politique que les individus particuliers accèdent eux-mêmes à la liberté et à l'universalité en tant que « personnes », c'est-à-dire en tant que sujets actifs du droit et de l'histoire. » (Ibid : 170). Le politique détenait ainsi, plutôt qu'une valeur instrumentale, une valeur constitutive et expressive, tout autant inspirée du modèle classique de la *Polis* grecque que de celui de la *Civitas* romaine. En suivant ce rôle du *pouvoir* politique, le principe de la *liberté* était alors entendu non pas à partir de la réalité individuelle, mais à partir de la réalité collective du *pouvoir* et de son partage, c'est-à-dire de la société et de la participation à sa vie propre – qui, en tant que totalité (« totalisante »), implique par elle-même, qu'elle le veuille ou non, la somme des parties (des individus) qui la constitue; mais seulement en la « dépassant », puisque l'individu s'y trouve inscrit dans un tout qui le nourrit et le transcende et qui, de cette manière, peut se voir refouler, voire même *oublier* dans la mesure où il n'existerait plus concrètement qu'à travers la conscience de ce dernier.

Dans la sous-partie précédente de ce chapitre, nous avons essayé de montrer, en filiation avec cette dernière conception du politique, à quel point la notion de *pouvoir* reposait, dans son essence même, sur la réalité collective comprise comme totalité unifiée a priori, jusqu'à quel point elle était reliée, comme production et reproduction de la société par elle-même à travers l'histoire, à sa propre objectivation réflexive que nous comprenions alors comme *raison*. Seulement, nous n'avons pas alors précisé que c'est également cette reproduction politique et institutionnelle de la société par elle-même (par l'intermédiaire d'une objectivation réflexive) qui peut être posée à l'origine de l'émancipation de l'économique, puis du débordement de la société par l'économie lorsque celle-ci deviendra un système autorégulateur et autoréférentiel. En effet, c'est ce mode de reproduction moderne de la société qui, de par son effort de formalisation et de généralisation, a émancipé les pratiques sociales particulières à l'égard d'« une intégration a priori de leurs finalités immanentes dans

nous dans l'effritement de la reconnaissance d'une transcendance concrète, en tant qu'elle constituait symétriquement en retour la garantie la plus solide de la reconnaissance de l'origine a priori unifiée et tout aussi concrète du genre humain.

la culture » et qui, du même coup, a permise que « le « système des besoins » prenne figure d'une donnée objective extérieure à l'ensemble des activités de satisfaction. [...] Cette autonomisation instrumentale de l'activité « productive » atteint alors sa limite lorsque tous les « besoins » trouvent leur commune mesure sociale, en tant qu'« intérêts privés », par l'effet de la création d'un système généralisé d'échange des produits. » (Ibid : 178). Mais ce « système d'échange généralisé », c'est alors en fait l'autonomisation de la *chrématistique* à l'égard de l'*oikos* (comprise comme satisfaction des besoins définis par la « culture commune ») qui, comme telle, avait toujours été le lieu de la *puissance* (soumise à la *thémis*) et non du *pouvoir* (soumis pour sa part à la *diké*). Cette *chrématistique*, d'abord saisie comme dimension économique de second plan, sera progressivement amenée à s'accaparer la signification de ce terme dans son entièreté en renvoyant alors l'*oikos* au monde de la « vie privée »; c'est ainsi elle qui, lorsque s'entamera la différenciation des différents champs de la société civile, s'investira d'une primauté absolue de par l'absence de toute forme d'institutionnalisation à son égard ou, plus exactement, de par l'abandon volontaire de toute régulation institutionnelle¹⁴². Car en effet, la réalité institutionnelle ne peut rien face à la *nécessité* (des besoins exponentiels) si la subordination de celle-ci n'est pas garantie par une autorité transcendante – qu'il s'agisse de la culture ou de la religion. C'est en ce sens que le monde du *pouvoir* est vulnérable : la *liberté* et la « justice » ne sont rien sans la lutte qui les anime et, finalement, les défend.

Cette première subordination, dans le cadre de la sphère de l'existence soumise à la *nécessité*, de l'activité de satisfaction des *besoins* (« de la maison ») au système d'échange des *produits*, c'est donc elle qui préparera le terrain à la « définalisation » de l'instrumentalité ou à l'élévation de l'instrumentalité (la *chrématistique* en l'occurrence) au statut de « fin en soi », qui s'actualisera concrètement lorsque le politique (en tant qu'opérateur de la différenciation structurelle de la société) perdra son caractère a priori et global – qui lui permettait justement de se spécifier lui-même comme une dimension particulière dans la mesure où il s'articulait alors en retour aux autres dimensions dont il représentait « en même temps la possibilité d'émergence, le lieu commun, et le lien commun. » (Ibid : 178). Ainsi, toujours en suivant Freitag, la forme politique moderne n'est-elle pas en fin de compte un état transitoire de la société? Car en effet, sa double dépendance à l'égard de la liberté individuelle et de la transcendance normative abstraite et universelle, qui a permis l'autonomisation progressive de

¹⁴² Tel est d'ailleurs encore l'objectif explicite de l'AMI et de la globalisation néo-libérale, en tant qu'ils visent avant tout la déréglementation de l'économie – alors même que la formation d'un espace économique unifié et autonomisé, comme l'a bien montré Karl Polanyi dans *La grande transformation*, avait été le résultat d'une institutionnalisation politique de la propriété privée et du contrat.

l'instrumentalité relative au domaine de l'activité humaine soumise à la *nécessité*, ne débouche-t-elle pas obligatoirement sur une certaine fragilité, sur le risque de la disparition – entendue comme procès de dissolution auto-engendrée – du caractère transcendantal a priori de la société et de la métamorphose de la « personne » (originellement comprise comme membre de la totalité reconnu par tous comme tel) en un ensemble empirique d'intérêts. Une métamorphose en fonction de laquelle disparaît donc le principe même de la reconnaissance intersubjective – saisie comme essence objective de l'« humanité » – pour ne laisser subsister que le comportement primaire ou naturel du regroupement ou de la dissociation, de l'inclusion ou de l'exclusion, et qui, dans cette perspective, manifeste au bout du compte cette négation exponentielle du *pouvoir* politique saisi comme finalité première de l'existence concrète, c'est-à-dire sociale, de l'être humain (compris à la manière d'Aristote comme *zoon politikon*). Une métamorphose qui pourrait ainsi en fin de compte être résumée de la manière suivante : *ma liberté ne commence plus là où commence celle des autres, elle s'arrête bien au contraire là où commence celle de l'autre.*

Aux origines de la remise en cause du *pouvoir*, nous pouvons donc d'abord situer le caractère vulnérable et instable de la tâche qui lui est assignée, en ce qu'elle n'« est » pas assumée par la *nécessité* naturelle, mais « doit l'être » par la *liberté* inhérente à la réalité humaine. Et cette tâche, qu'elle concerne donc la *liberté du pouvoir* ou la *vérité de la raison*, c'est à elle que nous rapportons le principe de « finalité humaine » en tant qu'il renvoi surtout à la *question de droit*, par opposition complémentaire à la *question de fait* qui renvoie pour sa part au principe de l'« instrumentalité », c'est-à-dire tout autant au domaine plus pratique de la *nécessité* qu'à celui plus théorique de la *validité*. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre la « fragilité » de cette « quête de justice » (saisie en tant que manifestation concrète de la finalité pratique du *pouvoir*), qui est également celle de la « recherche de sagesse » (comprise comme la correspondance plus théorique de la précédente) et que nous identifions le plus souvent à la subjectivité de leur caractère respectivement « utopique » – indissociable du caractère inversement « idéologique » de leur enracinement dans l'objectivité de la question de fait dont elles dépendent en retour, de manière dialectique. En effet, l'activité moderne attachée à assurer l'identité, ou du moins la solidarité, de la volonté individuelle et de la volonté collective, entretient dans sa prétention un certain « irréalisme » qui l'a ainsi amenée à se voir régulièrement critiquée, voir même décrédibilisée, pour, la plupart du temps, déboucher sur une sorte de démission au profit d'une rupture effective entre le *pouvoir* de l'État devenu *puissance* et celui des individus (ou de la société civile) devenue *influence*. Et c'est alors en fonction de cette rupture que la reproduction idéologique de l'ordre

d'ensemble (à laquelle répond la volonté utopique moderne de l'assurer sur la base de l'entente de la volonté individuelle et de la volonté collective) n'a plus d'autre choix que de s'imposer de l'extérieur sous la forme de la domination – de la même manière que le positivisme suppose dans l'ordre de la connaissance la domination du sujet à l'égard de son objet réifié. Une domination plus précisément vécue par l'intermédiaire d'un commandement inéchangeable et une contrainte unilatérale, c'est-à-dire non plus en fonction du principe de la *raison* et du *pouvoir*, en un mot de l'« autorité », mais en fonction de la pure obéissance à une nécessité investie dans la puissance empirique primaire de la cybernétique.

D'autre part, cette fragilité du *pouvoir* politique, son « caractère transitoire » comme disait Freitag, a également débouché sur de nombreuses simplifications abusives au moyen de formules abstraites détachées de la concrétude de l'enjeu en question – de la même manière que l'on a pu prétendre répondre à des questionnements philosophiques sur la base de formules mathématiques. En d'autres termes, nous pourrions parler d'une désubstantialisation de la vie politique par l'intermédiaire d'un formalisme autonomisé du contenu concerné, qui se révèle tout particulièrement derrière la disparition de toute appartenance commune ou dialectique entre l'institution et l'activité concrète qu'elle est censée réguler – qui débouche cette fois-ci, de manière plus fondamentale, sur une « virtualisation » de l'existence, déterminée selon la rationalité scientifique et formelle afin qu'elle puisse s'ajuster à la positivité de cette dernière. Nous pourrions à ce titre évoquer tout aussi bien les égarements des « impératifs catégoriques » de Kant que le « voile d'ignorance » de Rawls et le « consentement purement rationnel et librement discutable » de la communication habermassienne¹⁴³.

Mais décrédibiliser ou désubstantialiser la problématique du *pouvoir* ne veut pas dire la nier, et c'est pourtant cela qu'il nous semble être advenu. C'est ce que nous allons à présent essayer de mettre à jour.

Cette négation, qu'en d'autres termes nous pourrions également rapporter au refoulement de tout fondements axiologiques de l'action, s'est principalement déployée à partir d'une hypothèse « révolutionnaire » – rendu justement possible par la modernité politique et l'autonomisation du « système des besoins » sur laquelle elle débouche – postulant que la volonté individuelle et la volonté collective, la partie et le tout, serait à même

¹⁴³ A l'opposé, rappelons que si le *pouvoir* implique quoiqu'il en soit un certain rapport de domination, la *liberté* des dominés ne peut prétendre à l'effectivité qu'à partir d'une double reconnaissance, à la fois de la légitimité du *pouvoir* à l'origine de leur domination, et de leur droit à une participation à l'exercice de ce *pouvoir*.

de s'harmoniser grâce à un nouveau principe qui n'est autre que celui de l'économie entendue comme *chrématistique* – seul lieu objectif et nécessaire, c'est-à-dire positif de l'existence. Historiquement, c'est donc l'« économie politique » qui marque le point de départ effectif de cette remise en cause du *pouvoir* jusqu'à son ultime négation. Car en effet, faire de l'économie le pôle productif de la politique en établissant par ce biais, sur une base scientifique, le rapport aux besoins et à la nécessité empirique comme garant du rapport aux désirs et à la liberté, c'est une contradiction dans les termes. Une contradiction dont le seul mérite est de simplifier la problématique du « vivre ensemble » en la rapportant à l'organisation telle que nous la projetons dans la vie organique et, par là même, de permettre à la responsabilité des individus de s'abandonner à une nouvelle forme de « providence », économique en l'occurrence, celle de la « transcendance immuable de l'état de fait » (que symbolise très bien en effet la « main invisible » d'Adam Smith). L'hégémonisme de l'économie en tant que *chrématistique*, qui ressort comme nous l'avons vu d'une inversion du rapport de primauté entre la « satisfaction des besoins » et le « système des échanges » où c'est celle-là qui est à présent instrumentalisée afin de servir le développement de celui-ci, c'est en fait l'hégémonisme de l'« intérêt » désormais compris comme catégorie anthropologique générale¹⁴⁴.

Mais il faudra attendre la fin du XIXe siècle, c'est-à-dire un siècle après le développement progressif de cette hypothèse révolutionnaire de l'économie politique, pour voir le procès de négation du *pouvoir* politique s'entamer radicalement, allant jusqu'à remettre en cause l'idée même d'une volonté collective à laquelle pourrait être accordées les volontés individuelles. Et cette remise en cause, c'est donc en fait le symbole d'une nouvelle forme d'objectivation de la société par elle-même, dont l'originalité sera qu'elle se niera justement en tant que société – en répondant ainsi au principe évoqué précédemment d'une idéologie (scientiste) fondée sur la hantise de l'idéologie. De la même manière que l'idéal de « sagesse » portée par la *raison* philosophique semble être devenu désuet par rapport au projet d'une connaissance scientifique absolue, le *pouvoir* politique et son exigence de « justice » représente pour sa part un obstacle à l'avènement d'un libre arbitre individuel infini. Toute forme de transcendance à l'égard de l'individu se voit à présent comprise comme une forme de subordination et d'assujettissement dont il doit s'émanciper. Après la religion qui avait été

¹⁴⁴ Dans cette optique, relativement à la problématique de la lutte des classes qui, comme nous le rappelle Freitag une fois de plus, s'établira conjointement à celle que nous venons de préciser à propos de l'économie politique, nous pouvons rappeler aussi bien à l'encontre de cette dernière que de Marx (qui tous deux en arrivent à détacher le concept d'« intérêt » de son appartenance au procès de développement historique de la société marchande et capitaliste), que ce ne sont donc pas les classes

la première à jouer ce rôle catalyseur d'instance aliénante, c'est donc le *pouvoir* politique qui, derrière la figure de l'État, deviendra progressivement la cible première. À ce titre, il sera relégué avec l'instance précédente au rang de résidus traditionnels, non plus seulement antithétiques à l'égard du développement de la science et de l'économie, mais également envers une gestion autonome de la « société civile des intérêts particuliers » par elle-même, dont la validité organisationnelle ne se mesurera plus alors qu'au degré de contrainte affectant les intérêts en question, et dont la seule visée sera, en fin de compte, l'éradication de toutes formes de *pouvoir* et d'*autorité* en tant que telles¹⁴⁵.

Ainsi assistons-nous depuis au moins un demi siècle à différents aménagements « politiques » afin d'établir les conditions de possibilité de l'avènement d'une « démocratie gestionnaire » – le plus souvent entendu comme « démocratie de masse » – visant la maximisation de la satisfaction des intérêts individuels, désormais saisie comme indicateur définitif du progrès. C'est au travers de cette évolution que « l'intégration sociétale » perdra donc son caractère problématique au profit d'« une multitude de problèmes d'intégration sociale des individus, des groupes et des catégories » dans le *social system*. Le politique ne se voit plus pensé a priori comme problématique collective, mais de manière a posteriori en tant que résultante des intérêts individuels. Il devient, à ce titre, le moyen par lequel « adapter » l'ordre d'ensemble de la société aux exigences individuelles; de la même manière qu'en retour les individus doivent s'« adapter » (pour répondre à leurs « intérêts ») aux contraintes fonctionnelles subsistantes (en faisant appel à leurs « compétences »), qui ne sont en réalité que les vecteurs d'un progrès qui ne tardera pas à se révéler comme tel grâce au développement processuel du *contrôle gestionnaire*¹⁴⁶. Au travers de ces aménagements

qui sont, en tant qu'entités en quelque sorte substantielles, porteuses d'intérêts, c'est la logique des intérêts qui tend à structurer les rapports sociaux en termes de rapport de classes.

¹⁴⁵ La sociologie politique américaine illustre cela parfaitement, en même temps qu'elle le fait et l'impose. A partir des années 1935-1940, en effet, elle substitue avec Blau, Lasswell, Lipset, Easton et d'autres, un nouveau paradigme « organisationnel-décisionnel » aux études « classiques » sur les formes de la légitimité du pouvoir politique qui se verra ainsi réduit à l'ensemble des procédures de prise de décision et de contrôle d'influence. Et l'ensemble du libéralisme a suivi le même chemin, en substituant à la problématique du pouvoir et de l'autorité (négativement stigmatisée) celle de la gestion et de la gouvernance, entendue comme « accountability ». Ce développement du néo-libéralisme (postmoderne) ne s'est d'ailleurs pas limité aux États-Unis, il a « envahi » (pour ne pas dire « colonisé ») toute la science politique occidentale, celle des « experts » en l'occurrence, en allant même jusqu'à pénétrer les « mouvements sociaux » (progressistes) qui, tout en s'identifiant à la « société civile » et à son dynamisme « autonomiste », oeuvrent au « développement local et durable » d'un monde qui, pour sa part, à force d'attendre son « autre possible », fini par oublier de subsister lui-même afin de l'accueillir... ou préfère précipiter sa propre disparition en maintenant cette croyance, à laquelle le marxisme s'est d'ailleurs rattachée de manière très pragmatique, suivant laquelle l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle est capable de résoudre.

¹⁴⁶ Il n'y a ainsi rien d'étonnant à ce que cette période historique soit en fait celle où, comme nous le verrons dans notre troisième chapitre, le thème majeur de la sociologie est devenu celui de

largement portés par le fonctionnalisme américain, la seule signification du *pouvoir* qui subsiste est alors associée à la possibilité d'imposer sa volonté au comportement d'autrui, c'est-à-dire aux différences de probabilité pour les individus d'influencer leurs « comportements » respectifs. Le *pouvoir*, dès lors, tend à ne plus être pensé autrement que comme « influence » qui, à son tour, finit par représenter une description adéquate des conditions formelles de la nouvelle reproduction sociale pour laquelle les rapports de domination, bien loin d'être encore pensés en terme structurels et historiques, n'apparaissent plus que comme la résultante empirique d'un ordre des choses quasi-naturel.

Dans l'ensemble, comme nous n'avons cessé de le sous-entendre, cette remise en cause radicale du bien fondé du *pouvoir* qui se rapporte historiquement au passage du XIXe siècle au XXe siècle, renvoie alors, sur le plan géographique, à une zone bien spécifique que sont les États-unis d'Amérique. A l'appui de cette affirmation, nous nous permettrons d'avancer quelques arguments tirés de la littérature américaine elle-même.

Auparavant, précisons le contexte socio-historique général, et plus précisément religieux, présidant au développement de cette nouvelle civilisation fondamentalement pragmatique : les premières populations américaines sont principalement issues des sectes dissidentes du christianisme, et plus exactement du protestantisme, qui se chargeront de systématiser un nouvel idéal de vie, au nom du pragmatisme donc, mais en tant qu'il ne serait plus seulement théorie de la connaissance, mais théorie de la réalité immédiate, une sorte de nouvelle ontologie en tant qu'elle serait réductible au seul dogme de l'expérimentation. Comme le précise Bastide, il s'agit surtout de « faire la preuve, sur un terrain d'expériences vierge, de l'inanité des accusations de leurs persécuteurs, en démontrant par leur réussite pratique, leur prospérité sociale et leur tenue morale, que les idées religieuses qu'on leur reprochait étaient capables d'un rendement individuel et social incontestable. » (Bastide 1958 : 224). Rapidement, dans cette optique, s'imposera l'exigence de dépasser les conflits religieux des premiers temps et d'adopter le principe lockien de la « tolérance ». Se mettra ainsi en place une sorte de « scientification » du religieux, par l'intermédiaire de laquelle le protestantisme pourra effectivement se présenter comme la figure achevée de la « neutralité » et, par ce biais, de l'efficacité et de la réussite. « En nous conformant aux principes du

l'« adaptation ». Il s'agit en fait de la première moitié du XXe siècle, lorsque la sociologie sera accueillie sur le sol américain, c'est-à-dire lorsque le mode de connaissance de la société ne sera plus appréhendée que comme « l'unité purement nominale d'une multitude de recherches empiriques spécialisées » et systématisé comme tel sous l'impulsion de Merton avec les « theories of the middle range » qui n'étudient plus la société que par le détour des problèmes qui se posent localement à elle. (Freitag, 1986 (I)).

pragmatisme, dira ainsi W. James, nous sommes tenus d'admettre comme vraie l'hypothèse de Dieu, si elle fonctionne pratiquement d'une façon satisfaisante, au sens le plus large de ce dernier terme. Or, quelles que soient les difficultés soulevées par elle sur les autres points, elle opère effectivement : cela, l'expérience le prouve. » (cité par Bastide, Ibid : 227). Ce n'est plus dès lors la théorie de la connaissance qui se fonde sur la théologie, mais l'inverse; les ultimes développements du protestantisme en arrivent à se réclamer de la doctrine pragmatique elle-même, ainsi redevenue « ontologie » et qui peut en ce sens se voire qualifiée de « pragmatiste ». James, encore une fois, affirme que « c'est précisément parce qu'elle rejoint le mouvement même par lequel les choses se font et se défont, que la vérité peut se mesurer au rendement ultérieur qu'elle porte en elle. L'erreur est un échec [...]. La vérité, au contraire, est une réussite vitale dans laquelle l'émotion nous soulève au diapason de notre propre succès. La vérité ne découvre rien ; elle invente une réalité qui se transforme par notre action même. Ce sont donc les inventeurs qui font la vérité et non l'inverse. » ¹⁴⁷(Ibid : 226).

Venons-en à présent à cette littérature américaine critique concernant cette question. R. Lynd, philosophe des années trente particulièrement porté sur les sciences humaines, nous rappelle d'abord que les États-unis se considère comme responsables de l'achèvement de la démocratie et de l'individualisme – comme si les deux choses allaient « naturellement » de paire. Celui-ci est effectivement pensé comme la forme anthropologique la plus évoluée, d'une part parce qu'il représente une « loi de la nature » et, d'autre part, dans la mesure où il représente la cause du succès américain alors même que le « succès » est défini, en tant que tel, comme la valeur ultime. En effet, nous dit l'auteur, la vie ne serait pas tolérable aux États-unis sans la croyance à la dynamique perpétuelle du progrès, dont l'outil majeur n'est autre que la science. Ainsi en arrive-t-il à caractériser le « laissez-faire » de la régulation planifiée sur la base de l'intérêt personnel comme le fondement de toute vie politique reconnue en Amérique, dont la célèbre formule magique n'est alors autre que *the greatest good to the greatest number* (Bentham). Dans cette optique, et c'est là ce qui nous apparaît le plus important, les États-unis sont les premiers à affirmer sans détours, comme le postulait l'hypothèse révolutionnaire de l'économie politique, que le monde des finalités humaines pratiques (le politique dans sa quête de *liberté* et donc de « justice ») doit se subordonner à sa propre instrumentalité (le technico-économique comme rapport à la *nécessité* et à sa satisfaction) comme condition de sa réalisation : « It is a pattern that assumes that

¹⁴⁷ Nous ne pouvons pas ici nous empêcher, toujours en suivant Bastide, de citer Nietzsche : « La démonstration par l'efficacité – c'est-à-dire qu'une pensée est démontrée par son action, ce qui nous enthousiasme doit être vrai ; ce pour quoi l'on donne son sang doit être vrai... Dire que ce qui importe, ce n'est pas qu'une chose soit vraie, mais la façon dont elle agit, c'est un manque absolu de probité intellectuelle. » (cité par Bastide 1958 : 228).

achievement of man's values will follow automatically from material advancement. » (Lynd 1964 [1939] : 99). Mais qui dit subordonner, dit servir : « Love of country and religion are exploited to the ends of better business. » (Ibid : 100). Le constat général de l'auteur est limpide : « A world of enterprising businessmen which bought invention and efficiency by giving subsidies to science appeared to be the latest and happiest formula in that succession of lucky circumstances known as « the American way ». » (Ibid : 3).

A l'appui de ce premier témoignage auquel nous ne pouvons dénier un minimum d'objectivité, nous pouvons également relever d'autres jugements critiques, dont celui de A. Gouldner, sociologue des années soixante, qui n'est pas des moins significatifs. En effet, ce dernier ne manque pas non plus de relever que, dans l'ensemble, on a pu assister aux États-unis à un refoulement du domaine politique grâce à la naturalisation de ce que l'auteur appelle le « libéralisme » en tant que position méta-politique : « Liberalism today is the well-financed ideology of a loosely organized but coherent Establishment. [...] In its meanest moment, it is an intellectual Mafia. » (Gouldner 1973 : 55). Une position qui s'est d'ailleurs largement légitimée grâce au développement de la sociologie, dans la mesure où elle a récupéré à son propre compte le principe de la « neutralité axiologique » qui, en retour, coïncide justement avec la professionnalisation/instrumentalisation de la discipline en question au compte de la gestion libérale du social. A cet égard, l'auteur précise que l'hégémonisme de la sociologie américaine marque le passage de la *pensée* sociologique au *travail* sociologique : « The dominant drift in American sociology is toward professionalization, the growth of technical specialists, toward the diffusion of the value free outlook to the point where it becomes less of an intellectual doctrine and more of a blanketing mood. American sociology is in the process of accommodating itself. » (Ibid : 19). L'auteur n'oublie pas non plus de souligner que « Before Hiroshima, physicists also talked of a value-free science... » (Ibid : 19), alors même que depuis le départ, plus de soixante-dix pour cent de la recherche scientifique est contrôlée aux États-unis par le complexe militaro-industriel. D'où l'hypothèse suivante : dans quelles mesures le développement des sciences sociales aux États-unis a joué un rôle de première importance dans la dépolitisation du « vivre-ensemble » et, à ce titre, en filiation avec l'économie politique, dans la négation de la société en tant qu'unité primordiale a priori de l'existence, au profit de sa réduction à l'« intérêt-individuel ». Et C.W. Mills, autre sociologue critique américain, nous l'assure : « Le système universitaire américain ne dispense aucune

éducation politique; il enseigne rarement à juger ce qui se passe dans la lutte universelle pour le pouvoir qui se livre dans la société moderne. » ¹⁴⁸(Mills 1967 [1959] : 103).

Afin de soutenir ce constat très général tel qu'il est d'abord et avant tout dressé par les auteurs américains eux-mêmes, il nous faut à présent revenir sur ce qui constitue peut-être l'essentiel du problème, à savoir ici la notion de « neutralité axiologique ». Une notion qui, nous venons de le voir, a d'ailleurs été très vite récupérée par la sociologie américaine comme étant son gage de scientificité le plus propre – malgré les prescriptions du rationalisme critique suivant lesquelles l'objectivité scientifique n'est pas à la portée des dites « sciences » humaines. Développée de manière systématique pour la première fois par Weber, elle postule qu'un savoir objectif à même de diriger l'organisation de la société doit s'extraire de toutes considérations subjectives relatives aux jugements de valeurs et aux luttes politiques, c'est-à-dire, suivant notre problématique, au domaine de la *liberté* pris en charge par le *pouvoir* politique et sa quête de « justice ». Seules les activités relatives à la *nécessité* empirique, c'est-à-dire de l'ordre du *contrôle* et de la *gestion*, sont en mesures de systématiser un savoir valide de la société. Les déboires de la normativité doivent, soit être exclus, soit être immédiatement neutralisés à la manière d'une réalité technique. Récupérée par la pensée américaine, cette notion s'alliera à l'obligation, déjà mise en avant par l'utilitarisme de Bentham et le pragmatisme en général, de ne mesurer une action organisée que par ses conséquences qui prennent leurs effets dans la vie des individus. Dans les termes de la « méta-éthique », qui se développera également au début du XXe siècle aux États-unis, il s'agit en fait de la décrédibilisation de la problématique du « bien » au profit de celle du « juste », qui renvoie, une fois de plus, à l'exigence de « scientificisation », cette fois-ci appliquée à la morale. Cette conception, c'est donc finalement celle du « pragmatisme », entendu non plus dans sa version première qui postule que la pensée ne s'oriente qu'en fonction de l'action (comprise comme articulation toujours particulière entre des moyens et des fins), mais dans sa version « post-moderne », c'est-à-dire américaine, pour laquelle c'est l'action en elle-même, sans même parler de son rapport à la pensée, qui se voit réduite empiriquement à sa pure instrumentalité, c'est-à-dire à une pure activité de *contrôle* ne pouvant répondre qu'à la stricte logique de l'« intérêt » devenu l'ultime finalité – « définalisée ».

Ce nouveau pragmatisme, inextricablement lié au concept de neutralité axiologique, c'est ainsi l'avènement du refoulement de tout fondement moral ou politique de l'action, la négation de toute *praxis* historique et de la contingence de son devenir, au profit de la

¹⁴⁸ Les « cadres » de la société américaine ainsi formés n'ont plus qu'une chemise pendue à la neutralité

naturalisation du « contrôle technique » (ou gestionnaire) de l'environnement et de sa croissance exponentielle. C'est, autrement dit, la négation radicale de toutes « finalités humaines » au profit de la pure « efficacité instrumentale » relative à la causalité empirique, seule garante de « l'objectivité scientifique » en tant qu'elle coïncide finalement avec la « satisfaction de l'intérêt » érigée en donnée anthropologique fondamentale – à la fois comme cause et effet de la réification et de l'oubli actuel de la société, et donc du monde.

En fin de compte, nous avons pu relever deux dimensions majeures dans la remise en cause du *pouvoir* politique, au sein desquelles l'« intérêt » (individuel) a joué un rôle de première importance. Nous avons situé la première sur le plan du refoulement de la « totalité » (sociétale) et la seconde, sur celui du rejet de tout fondement « axiologique » de l'action afin de répondre à l'exigence scientifique de la « neutralité ». Ainsi, c'est l'« intérêt » lui-même que nous pouvons rapporter à une double logique : d'une part celle de sa négativité à l'encontre de l'« idéologie », entendue comme *légitimation de l'ordre social réel au nom de sa nécessaire reproduction*, dans la mesure où celle-ci implique, dans son principe même, l'unité et la totalité de l'ordonnement de la société; et, d'autre part, celle de sa positivité à l'égard de l'« utopie », comprise alors comme *imagination de l'ordre social idéal au nom de sa libre institutionnalisation*, puisqu'il s'agit ici de la systématiser de manière scientifique afin d'atteindre l'objectivité absolue dans l'ordre des débats axiologiques¹⁴⁹. L'« intérêt », dans cette optique, constitue bel et bien le point de départ d'une « scientification » (utopique) de la vie sociale permettant de l'autonomiser de son enracinement (idéologique) au cœur des luttes normatives sans fins et donc incapables de progresser vers l'achèvement tant attendu de l'histoire. Plus de problèmes institutionnels et politiques d'« ensemble » (et donc insolubles), chaque élément peut être organisé en dépit des autres sur la base d'une gestion adéquate.

Ainsi, ce qui aujourd'hui aurait pu être souligné comme l'enjeu principal du *pouvoir* – à savoir la « libre nécessité » de réaliser un universel à l'échelle mondiale de manière concrète, c'est-à-dire une « mondialisation » (ou un Cosmos) entendue comme ordonnancement expressif reconnaissant (et donc assumant) l'existence du « politique » au

de leur cravate, sans même plus avoir de « veste à retourner ».

¹⁴⁹ Nous sous-entendons donc effectivement ici qu'une revitalisation de l'utopie ne peut aujourd'hui être envisagée qu'à la condition d'un renforcement de l'idéologie, puisqu'elles ne constituent finalement ensemble que les deux termes d'une même dialectique rejoignant en retour les deux directions cosmique et sociétale d'un même ordre primordialement symbolique. Précisons également au passage qu'un parallèle peut être tracé entre cette appartenance mutuelle de l'idéologie et de l'utopie et celle de l'éthique et de la morale, à partir de laquelle ces dernières peuvent être respectivement définies comme *le monde (de l'« Être ») pris dans la nécessité de sa reproduction*, et comme *le bien (de l'« humain ») pris dans la liberté de sa production*.

travers de sa double visée idéologique et utopique – se voit compromis face au « développement du contrôle » opéré par la *puissance* de l'« intérêt économique-scientifique » et *l'influence* de la « neutralité axiologique marchande » qui, tout deux, concourent donc finalement à la « globalisation gestionnaire » actuelle. Terminons, à cet égard, en citant Weber qui saisissait déjà fort bien l'ampleur du problème (d'autant plus que, parmi d'autres pères fondateurs de la sociologie, il n'en est pas le dernier responsable) : « Avec le concours de la machine morte, elle [l'organisation bureaucratique] est en train de mettre au point la cage de l'avenir, car les hommes un jour, comme jadis les fellahs égyptiens, seront peut-être bien obligés de se résigner au servage, s'ils admettent encore que l'ultime valeur qui doit déterminer la conduite de leurs affaires est représentée par l'excellence purement technique, autrement dit, par la rationalité achevée d'un système fonctionnarisé de gestion et de satisfaction des besoins. » (cité par Marcuse 1976 [1954] : 290).

II.2) Vers un monde post-moderne de l'« instrumentalité définalisée ».

Nous avons pu constater la mise en péril des deux grandes finalités de la « modernité » entendues comme *pouvoir de la vérité* et *raison de la liberté*, en tant qu'elles renvoient toutes deux à la « dialectique » de la connaissance théorique (ou philosophique) et de l'existence pratique (ou politique) dans le cadre ontologique du devenir « historique ». À présent, nous nous voyons dans l'obligation d'explicitier les conséquences de cette mise en péril, d'autant plus qu'elles constituent « potentiellement » une « rupture » indiquant l'apparition d'un nouveau mode civilisationnel à échelle « globale », une sorte de mutation historique qui, faute de mieux, se voit le plus souvent qualifiée de « post-moderne ». Une mutation qui, si il n'est pas certain qu'elle soit effective, mérite donc pour autant qu'on la prenne au sérieux (ne serait-ce qu'afin d'essayer de nous en rendre « responsables », c'est-à-dire de la vivre « humainement » en fonction de notre héritage historique toujours singulier), plutôt que de la refouler au nom du caractère a priori indépassable de la « modernité » garanti par une maturité ou une positivité historique prise pour acquise qui, au cas où elle serait en train de disparaître ou de se transformer en son contraire, nous amènerait finalement à subir passivement une mutation devenue inévitablement inhumaine.

Cette mutation, ou plutôt ce « Nouveau Monde », que nous nous permettons de rapprocher, dans sa genèse, à la croissance hégémonique de la puissance américaine, nous le caractérisons de manière « idéale-typique » non plus par une « dialectique historique » (inscrite entre le *pouvoir politique* et la *raison philosophique*) mais par un « monisme systémique » où viennent se fondre en coïncidence opérationnelle immédiate l'*efficience* « expérimentale » et le *contrôle* « gestionnaire », débouchant sur ce que nous envisageons comme une « methodo-logistique » généralisée et autoréférentielle qui renvoie, encore une fois, au principe précédemment évoqué de l'« instrumentalité définalisée ».

Pour introduire cette deuxième partie, nous devons commencer par revenir succinctement sur le procès historique de cette fragilisation des grandes finalités du monde moderne, et donc du monde moderne lui-même.

L'essor de ce dernier, relatif à la distinction, au sein de la « vie » même, de la « connaissance » et de l'« existence », avait débouché sur l'objectivation d'un rapport fondamental unissant dans un même mouvement une « recherche de sagesse » et une « quête de justice », dont la tension permanente constituait justement la condition de possibilité de leur réalisation (philosophique et politique) respective.

Sur le plan pratique de l'« existence » (sociale), la nécessité d'institutionnaliser les conditions de reproduction d'un ordre sociétal d'ensemble, afin de garantir la permanence du monde face à l'affaiblissement d'une détermination immanente de l'action (individuelle) selon l'intériorisation significative a priori d'une normativité (collective) portée symboliquement par la « culture commune » traditionnelle, a pris la forme de ce que nous appelons encore aujourd'hui le *pouvoir politique* (la *praxis*) – pris dans sa double dimension idéologique et utopique : la première répondant à cette *nécessité* de reproduire l'ordre d'ensemble réel et la seconde, à cette *liberté* (historique) d'institutionnaliser l'ordre d'ensemble selon un idéal en devenir (dont provient justement le nouveau mode politique de régulation du monde social intrinsèque à la modernité, en tant qu'il actualise lui-même en retour cette liberté utopique). Et c'est donc cette réalité historique du *pouvoir politique* qui, comme nous l'avons relevé, a été fragilisée par le développement de l'« intérêt ». Celui-ci, en effet, a d'une part dissolu la primauté idéologique de l'ordre social d'ensemble sur son prolongement individuel en faisant de celui-ci (et de la satisfaction de ses besoins) l'origine et la finalité du « vivre ensemble ». Et il a d'autre part, pour autant qu'elle est paradoxalement responsable de sa propre autonomisation, disqualifié toute forme de lutte utopique, métaphysique (ou axiologique), en tant qu'elle serait donc tournée vers l'imagination d'un ordre social idéal attaché à l'épanouissement de la *justice* et de la *liberté*, au profit de l'exigence scientifique de la

« neutralité axiologique » annonçant fièrement la « fin de l'histoire ». L'« intérêt », pour autant qu'il est le produit d'une certaine utopie et d'une certaine idéologie et donc, à ce titre celui d'une certaine orientation politique, apparaît ainsi paradoxalement en bout de course comme le plus efficace et le puissant de tous dans la mesure où il se voit aujourd'hui responsable de la destruction de ce qui lui a donné naissance.

Sur le plan théorique de la connaissance (qui est donc intrinsèquement lié au plan précédent), nous avons vu que l'ouverture du rapport inscrit entre la *logique* et le *symbolique* a permis l'introduction en son sein d'une remise en cause de la vérité « révélée » (c'est-à-dire transcendante et donc in-interrogeable) par le mythe (la « culture commune ») sur la base de l'immanence du dialogue intersubjectif – le *logos* entendu comme « dialectique » (du discours) – qui se qualifiera lui-même de philosophique en prétendant ainsi, par l'intermédiaire de la *raison*, pouvoir « dévoiler » la dimension *logique* (ou « rationnelle ») du *symbolique* (ou de la « réalité »), en tant qu'elle ne peut donc finalement être mise à jour de manière « épistémologique » qu'à la condition de continuer à être rapportée à celui-ci au travers d'une dynamique que nous qualifions le plus souvent d'« ontologique ». Et c'est donc cette *raison* philosophique qui s'est vue à son tour fragilisée par le refoulement de cette dernière dynamique dialectique unissant la connaissance rationnelle (ou objective) à l'existence réelle (ou subjective), opéré par une « épistémologie positive » qui s'est souverainement constituée sur la base du rejet de son appartenance à l'ontologie, au profit du développement de la « méthode expérimentale » supposant au contraire l'autonomie et l'extériorité de la connaissance (objective) à l'égard de l'existence (subjective). Un développement positiviste donc, qui, jusqu'à son accomplissement viennois en passant par ses variantes « poppérienne » ou « bachelardienne », finira donc par aller jusqu'à rejeter la question de la *vérité* épistémologique dans la mesure où elle ne se réduirait pas à la seule *validité* des critères méthodologiques de l'*efficience* expérimentale.

A l'appartenance et au renforcement « dialectique » de la *raison* philosophique et du *pouvoir* politique au sein du mouvement « historique », se substitue donc la coïncidence systémique de l'*efficience* expérimentale (des « techno-sciences ») et du *contrôle* gestionnaire (largement issu de l'instrumentalisation « pragmatique » des sciences « positives » du social). La « réflexivité », immanente à la durée d'un devenir orienté normativement, laisse place à l'« efficacité », immédiatement fixée comme unique détermination transcendante et immuable de l'instantanéité purement opérationnelle.

II.2.1) L'avènement de *l'efficience expérimentale* toute puissante.

Dans l'optique de cette remise en cause du principe théorique de *raison*, saisie comme finalité fondamentale de la modernité au travers de son rapport au *pouvoir*, c'est tout d'abord le « conventionnalisme », dont la « critique des sciences » avait renforcé la légitimité épistémologique, qui mettra à jour les prémisses d'une critique radicale de toute normativité épistémologique caractéristique de la « science moderne ». La « critique des sciences », en effet, posait déjà l'impossibilité de clore uniquement la scientificité sur le rapport de la perception sensible et de l'intuition (qu'il aille dans le sens de l'induction ou de la déduction), dans le but d'invoquer son caractère expérimentale et pragmatique saisi comme la source de sa puissance de systématisation¹⁵⁰. La réduction de la science à sa visée opérationnelle – comme technique d'organisation du discours et d'intervention sur le monde plus « efficace », mais non « plus vraie », que le savoir du sens commun – était ainsi déjà palpable au début du siècle; ce qu'illustre parfaitement par ailleurs le caractère critique et « réactionnaire » du développement de la problématique strictement épistémologique en France lors du *congrès internationale de philosophie*, organisé en vue de réfléchir les conséquences douteuses d'une subordination de la science à la technique telle que le laissait prévoir la croissance sans freins des « techno-sciences ».

Qu'elle s'attache à *vérifier* ou à *falsifier* sa production théorique afin de justifier l'accroissement de sa positivité par l'intermédiaire d'un critère de démarcation entre science et idéologie, l'épistémologie moderne, positive et formelle, de par sa propre fragilisation interne, va ainsi se voir dépassée dans sa tentative d'élucider la manière dont se produit le procès de la découverte scientifique. Une nouvelle approche théorique de la « connaissance

¹⁵⁰ En ce sens, avant de se rapporter exclusivement au principe de *l'efficience* comprise sur le strict plan méthodologique, l'« expérimentation » concernait surtout au départ le concept épistémologique de la *vérification* (ou de la *falsification*) – dont la finalité restait essentiellement de l'ordre de la systématisation cognitive dans la mesure où elle se rapportait avant tout à la question de la *vérité*. En ne se rapportant plus qu'à *l'efficience*, l'expérimentation annonce ainsi surtout la métamorphose du lien unissant la théorie à la pratique : l'activité théorique n'est plus la possibilité de déployer une connaissance objective de la pratique, elle est bien plutôt immédiatement assimilée par cette dernière – non plus tant comprise comme *praxis*, que sur la base des procédures pragmatiques qui la régissent toujours localement. La théorie n'est plus alors en fin de compte qu'un gage de succès pour l'activité « quelconque », c'est-à-dire l'activité quelle qu'elle soit. Mais dans cette optique, c'est alors la pratique elle-même qui perd ses références normatives propres, dans la mesure où elle n'est plus que soumission à l'efficacité qui, prenant le visage de la connaissance objective, devient sa justification autoréférentielle unique et ultime. De manière toute paradoxale, nous pourrions ainsi affirmer que c'est le rôle que joue encore aujourd'hui la connaissance objective (subordonnée à la réalisations d'objectifs totalement arbitraires s'ils ne sont pas fonction de l'expansion du capital) qui permet d'abandonner sans le remarquer ce qui est la visée propre de la théorie, à savoir la recherche de la *vérité*. Avec *l'efficience*

scientifique » va s'imposer en effet, en se versant non plus tant sur l'histoire de la « connaissance » que sur celle de la « science » entendue comme donnée empirique caractérisée par l'expérimentation comme condition d'accès à la certitude objective. Cette histoire « positive » de la science, c'est ce qui deviendra, tout particulièrement aux États-unis, la « sociologie des sciences » qui, à terme, s'annulera en tant qu'histoire pour rejoindre l'univers post-moderne des réseaux.

De la manière à la fois la plus conséquente et la plus générale, c'est *La structures des révolutions scientifiques* de Thomas Kuhn qui mettra définitivement fin à la conception moderne et normative de la science, en associant le conventionnalisme à l'histoire positive des sciences : « La vérification ressemble à la sélection naturelle : elle choisit la plus viable parmi les possibilités de fait existant dans une situation historique particulière. » (Kuhn 1983 [1962] : 202). Répondant au principe de l'expérimentation entendu comme ultime condition de toute « vérification », le moment théorique n'est plus qu'une simple convention : non seulement pour classer et généraliser les lois, mais jusque dans sa portée proprement explicative ainsi devenue le seul résultat aléatoire de la succession des modèles scientifiques de vérification-expérimentation qui l'actualisent. Mais ainsi, ce à quoi nous assistons de manière plus fondamentale, c'est en fait à la projection rétrospective du modèle contemporain de la pratique scientifique sur l'ensemble de l'histoire de la science.

Si donc, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, l'épistémologie positiviste se liait de manière prescriptive et exclusive à la science, impliquant ainsi à la fois la séparation définitive de cette dernière et de la philosophie et celle du projet de connaissance et de la normativité sociale pratique de l'existence (en rejetant donc finalement le domaine commun de la *raison* philosophie et du *pouvoir* politique dans le concept négatif de l'« idéologie »), l'épistémologie kuhnienne n'est pour sa part plus aucunement prescriptive dans la mesure où l'histoire de la science est privée de toute « cumulativité » rationnelle au profit de l'« incommensurabilité » des diverses productions scientifiques les unes envers les autres. Dans cette optique, ces dernières sont plus exactement définies en tant que « paradigmes », c'est-à-dire comme des ensemble de concepts, de préceptes méthodologiques et d'instruments expérimentaux qui désignent une découverte scientifique universellement reconnue dans la mesure où elle fournit, pour un temps, des problèmes types et des solutions à une communauté de chercheurs. Kuhn précise ainsi que « les révolutions scientifiques sont ici considérées comme des épisodes non cumulatifs de développement, dans lesquels un

expérimentale, la *vérité* se fonde dans l'efficacité qui se prend désormais pour son expression la plus

paradigme plus ancien est remplacé, en totalité ou en partie, par un nouveau paradigme incompatible. » (Ibid : 133). À l'« incommensurabilité des paradigmes » correspond alors un autre concept central, celui de « science normale », qui « ne se propose pas de découvrir des nouveautés, ni en matière de théorie, ni en ce qui concerne les faits et (qui), quand elle réussit dans sa recherche, n'en découvre pas. » (Ibid : 82). Un concept qui, de cette manière, signifie surtout que la découverte scientifique ne commence qu'avec la conscience d'une « anomalie », en tant qu'elle débouche inévitablement sur le développement d'une nouvelle forme d'expérimentation (ainsi immédiatement saisie comme l'origine première et comme le critère ultime de la découverte en question). L'évolution de la science n'est plus comprise comme le produit d'un rapprochement de la *vérité* selon lequel chaque progrès serait l'acquisition d'une connaissance nouvelle. Il relève bien plutôt de raisons extérieures à la structure logique de la connaissance scientifique, qui amènent une contradiction au sein du paradigme actuel (ou « normal ») nécessitant dès lors son remplacement par un nouveau paradigme (« révolutionnaire ») incompatible avec lui. « Bien que le monde ne change pas après un changement de paradigme, affirme l'auteur, l'homme de science travaille désormais dans un monde différent. » (Ibid : 170). En fait, Kuhn substitue les expériences anormales à la falsification qu'il décrédibilise au même titre que l'ensemble du rationalisme critique, en affirmant que la concurrence entre paradigmes n'est pas le genre de bataille qui puisse se gagner avec des preuves : « Si chaque fois qu'on se heurtait à une impossibilité d'établir cette coïncidence (la falsification) il fallait rejeter la théorie, toutes les théories devraient toujours êtres rejetées. » (Ibid : 203). La raison en est simple, deux paradigmes ne partagent jamais totalement le même arrière plan théorique : « Chacun peut espérer convertir l'autre à sa conception de la science et de ses problèmes, aucun ne peut espérer prouver son point de vue. [...] Les adeptes de paradigmes concurrents se livrent à leurs activités dans des mondes différents. » (Ibid : 207).

Dans l'ensemble, l'important n'est donc pas de définir la science, mais de savoir pourquoi une discipline n'est pas capable de progresser comme la physique? Quels changements de technique, de méthode ou d'idéologie lui permettraient de le faire? L'accord doit se situer sur la nature de la discipline en question – d'où la question suivante : « Une spécialité progresse-t-elle parce qu'elle est une science, ou est-elle une science parce qu'elle fait des progrès? » (Ibid : 222). A ce titre, sa propre découverte apparaît à Kuhn comme étant très proche de celle de Darwin qui, en 1859, a posé une rupture non pas à propos de l'idée d'évolution en tant que telle, mais à propos de son moteur, de sa dynamique : elle avance à

partir d'une origine, mais elle n'est plus dirigée vers un but. L'évolution des idées scientifiques qui équivaut ainsi à celle des organismes vivants, définit alors le paradigme et la science dans son ensemble comme *une recherche visant essentiellement à savoir comment doit être le réel pour que l'homme puisse le connaître*¹⁵¹. Et l'auteur l'admet effectivement : « nous devons peut-être abandonner la notion, explicite ou implicite, selon laquelle les changements de paradigmes amènent les scientifiques, et ceux qui s'instruisent auprès d'eux, de plus en plus près de la vérité. » (Ibid : 232). Ce n'est plus la recherche de vérité qui doit se penser en fonction du réel objectivable, mais le réel en générale qui doit être « construit » de manière à pouvoir être saisi par la connaissance scientifique. La relativité est transposée du côté du réel, lui-même confronté à une connaissance scientifique réduite méthodologiquement à sa propre *efficience* expérimentale, c'est à dire « réifiée ». L'épistémologie ne renvoie plus à l'ensemble des conditions de possibilité de l'accroissement de la connaissance scientifique, insondable par principe comme toute « causalité originelle », mais à l'effectivité empirique de la connaissance en question, à son caractère de chose sociale comprise comme dynamique sans fondement ni but... à sa manifestation elle-même purement « positive ».

Une révolution scientifique ne signifie pas l'avènement d'une connaissance plus exacte de l'objet étudié, mais le fait qu'un ensemble de conditions sociales, techniques et

¹⁵¹ Nous aurons à revenir sur cette problématique dans notre dernière partie consacrée à la *réification contemporaine de la sociologie*, où la théorie ne vise plus à organiser dialectiquement la pratique du point de vue de ses finalités normatives et expressives, politiques et « humaines », mais se pose en coïncidence pragmatique avec une organisation de la pratique réduite à sa propre instrumentalité technique. Réification pour laquelle ce n'est plus tant la *raison* que l'on met au service du *pouvoir* de l'Homme, que le *contrôle* qui vient renforcer l'*efficience* de sa propre puissance d'agir. Nous ne cherchons plus la *vérité* pour pouvoir agir, nous contrôlons l'action afin de la *valider*.

Ainsi débouchons-nous par ailleurs sur la question d'une nouvelle forme d'inversion radicale du principe du *verum factum*, au regard de laquelle ce n'est toujours plus le monde historique (que nous faisons) qui se voit érigé comme objet de prédilection dans la recherche de vérité, ni cette fois-ci le monde naturel au nom de son extériorité « positive » à l'égard du sujet de la connaissance, mais la nécessité qui s'impose de produire directement le réel afin d'en obtenir un contrôle plus efficace alors identifié à une connaissance plus objective de ce dernier. Sous ce nouvel angle, ni focalisé sur ce dont nous sommes responsables (c'est-à-dire l'histoire), ni sur ce qui est le plus éloigné de notre subjectivité (la nature), mais sur notre puissance potentiellement illimitée (à savoir la technique), c'est donc bel et bien à nouveau le monde humain qui se voit promulgué au statut de référence objective – en dépassant ainsi finalement, répétons-le, le retournement positiviste classique du *verum factum*, qui privilégiait pour sa part la nature dans l'ordre de la connaissance. Et tout cela pour une raison bien précise : si jusqu'ici les sciences naturelles avaient pu s'assurer une plus grande efficacité dans le contrôle des conditions de l'expérimentation, elle se voient doublées par les sciences humaines dans la mesure où celles-ci, contrairement à elles, sont à mêmes d'établir un contrôle de l'intérieur, c'est-à-dire plus profond et plus efficace, sur l'objet soumis à l'expérimentation. Avec la révolution kuhnienne, nous assistons donc en fin de compte à l'inversion de la dépendance épistémologique entre les sciences naturelles et les sciences humaines, sur la base d'une évacuation de la problématique épistémologique en tant que telle au profit d'enjeux purement méthodologiques qu'ils vaut mieux qualifier dès lors de « méthodologistiques ».

culturelles – « la chose scientifique » – oriente la connaissance en question d'une façon plus efficace.

Ainsi comprenons-nous comment, par l'intermédiaire de Kuhn, l'épistémologie est devenue sociologie de la connaissance ou théorie sociale de la connaissance, mais d'un point de vue qui manifeste le degré ultime du développement du positivisme. En effet, comme y insiste Freitag, nous assistons avec la révolution kuhnienne à la dissolution des limites du positivisme sans qu'elles soient dépassées – par l'intermédiaire de la suppression de la distinction entre « théorie » et « pratique », entre « fait » et « norme », qui fondait l'épistémologie classique sur la base de la prétention de la science à une connaissance objective. Ce qui équivaut d'ailleurs plus exactement à la dissolution de la spécificité de la théorie au sein même de la pratique, en même temps que reste méconnu le mode ontologique propre à la pratique, toujours conçue selon le modèle positiviste traditionnel et son objectivation aliénante. La conséquence de cette dissolution de tout fondement transcendantal de la théorie est alors évidente : il s'agit de la reconnaissance du postulat implicite de l'unité ontologique réifiée du monde comme condition de sa propre objectivation positive. Suivant cette logique, « c'est donc la structure empirique des « intérêts » qui se trouve érigée, dans sa mouvance, dans son dynamisme purement empirique, en référence transcendantale ultime de toute compréhension. [...] En projetant finalement sur les sciences de la nature le modèle d'une « dérive épistémologique » dont les sciences humaines pouvaient lui fournir un exemple historique, Kuhn occulte doublement aussi bien les raisons de cette dérive propre aux sciences-humaines, que la possibilité de sa critique, puisqu'il efface d'un même coup le modèle de référence en question. » (Freitag 1986 (I) : 101-102). Ainsi voyons-nous comment s'opère le renversement de la dépendance épistémologique des sciences humaines vis à vis des sciences naturelles évoquée ci-dessus : c'est l'épistémologie elle-même, la théorie de la connaissance scientifique en générale, qui devient sociologie positive de la connaissance. Et en effet, tout en prolongeant le postulat positiviste de la coïncidence de la rationalité et de la signification (saisies comme deux essences distinctes), ce qui deviendra la « nouvelle sociologie des sciences » va renverser sa logique en affirmant que ce n'est plus la première qui doit produire la seconde et où c'est donc la pratique qui se voit finalement niée dans ce qu'elle a de plus essentielle, mais le contraire tout simplement : c'est la signification, réifiée en structure d'intérêts, qui produit effectivement la rationalité, en privant de ce fait la théorie de toute raison d'être. Dans cette optique, Kuhn exprime donc la revanche de la pratique sur la théorie à l'intérieur de la dichotomie positiviste entre la théorie et la pratique. Mais cette pratique ne connaît plus rien d'extérieure à elle-même, ni normativité a priori de la

subjectivité (remplacée par des intérêts), ni transcendance objective (remplacée par la prévision des conséquences); toute unité normative a priori de la *raison* disparaît au même titre que l'idée d'une unité transcendantale du monde objectif. Par là-même, c'est la réduction positiviste de la pratique qui est étendue au dernier bastion de la normativité dans la pratique, celui de la logique scientifique et de l'objectivité à laquelle elle prétend.

À ce niveau, il faut également souligner l'existence d'un nouveau courant épistémologique qui va se développer dans le prolongement de la révolution kuhnienne. Il s'agit du « contextualisme », qui s'illustrera tout particulièrement en France au travers du travail de Bruno Latour. Ce courant postule essentiellement que l'activité humaine, quelle qu'elle soit, n'a d'effectivité que dans une situation et, ainsi, que l'activité scientifique elle-même, en tant qu'elle participe de l'activité humaine en générale, dépend à son tour de la situation qui la caractérise. Dans cette optique, tout ce que nous entendions jusqu'ici par scientificité n'est que pure illusion. Depuis Kuhn, en passant par Stegmüller et Sneed, il est effectivement devenu impossible d'attribuer à l'activité scientifique un autre statut que celui d'une activité techniques spécialisée, régie comme toute autre pratique de spécialistes, par les « règles de l'art » auxquelles ceux-ci adhèrent corporativement en poursuivant des fins d'efficacité qui leur sont propres.

Ainsi la science se mue-t-elle en « technologisme » dont les « paradigmes », entendus comme capacité de « décision » et d'« influence », supposent le renversement total de la logique classique pour laquelle il eut été inconcevable qu'on procède à une « programmation de la découverte » de la *vérité* sur la base d'une « négociation » des modèles normatifs de la recherche déterminant l'accès à cette dernière¹⁵². Et en effet, c'est cette abolition de la dimension d'idéalité ou de régulation normative des conditions d'accès à la vérité qui débouche sur l'effacement de toute distance réflexive et critique entre le projet de connaissance et ses divers objets « positifs » – face auxquels l'ensemble de l'activité cognitive n'est plus qu'un simple processus empirique, régi seulement par la méthodologie procédurale des interventions opérationnelles. Un processus empirique au sein duquel l'unité du sujet de la

¹⁵² « La technologie, nous dit en effet Galbraith, est l'application systématique de la science, et de toutes les autres connaissances organisées, à des tâches pratiques. [...] Presque toutes les conséquences de la technologie, et bien des formes de l'industrie moderne, dérivent de cette nécessité de décomposer les tâches, de la volonté complémentaire d'appliquer la connaissance aux opérations élémentaires nées de ce fractionnement et du souci final de combiner les éléments de chaque tâche, une fois ceux-ci achevés, pour en faire un produit fini entièrement constitué. » (Galbraith 1968 [1967] : 24-25). Et si c'est donc cette « technologisation » qui caractérise la science contemporaine, la sociologie, comme nous essayerons de le montrer par la suite, est à coup sûr en train d'acquiescer un statut parfaitement scientifique.

connaissance et de son objet, bien loin d'être encore garantie par le recours à l'expérience, ne subsiste plus qu'au travers des instruments qu'elle se donne, c'est-à-dire au travers de sa propre réification entraînant avec elle et le sujet, et l'objet de la connaissance en question, puisque ce n'est donc plus en retour qu'à travers elle qu'ils peuvent se rapporter l'un à l'autre en gardant une cohérence réciproque minimale : « Ce que le chercheur perçoit de la réalité n'est rien d'autre que ce que les instruments lui donnent à voir, la réalité est ce que les instruments lui donne à voir, la réalité est ce qui résulte des « chaînes de traduction », des mécanismes visant à « extérioriser l'observation », de toutes ces opérations de fabrication et de mise en circulation des énoncés qui constituent en fait la seule réalité tangible. [...] Puisque la nature n'existe pas, sinon à travers des dispositifs qui la font parler d'une voix qui n'est pas une, la définition de la validité scientifique comme adéquation à la réalité empirique n'est plus recevable. » (Shinn 2005 : 111-112).

Le concept de *réalité objective* est remplacé par celui de *problème à résoudre*, et celui de *sujet cognitif* par celui de *communauté scientifique locale*. Selon cette dynamique, c'est donc le *consensus* atteint par les « spécialistes » d'un champ de recherche particulier qui se substitue à la *raison universelle* sous-tendue par sa capacité d'expérience empirique : *la transcendance de la vérité et de son questionnement supposant la visée critique de la connaissance laisse place à l'immanence systémique de la validation consensuelle et autoréférentielle*¹⁵³.

¹⁵³ Nous rapportons ici une fois de plus le lecteur à l'ouvrage collectif de M. Traw, M. Gibbons, C. Limoges, H. Nowotry, S. Scharzman et P. Scott, *The new production of knowledge* (1994) qui, en radicalisant le postulat de la « Triple Hélice » constatant l'émergence d'une nouvelle strate de « développement du savoir » qui mélange universitaires, industriels et politiques et dont l'objectif premier est donc de parvenir à un renforcement systématique de leur cohérence d'ensemble, envisage pour sa part la science comme un outil de la société à la recherche d'une meilleure gestion d'elle-même. Ainsi essentiellement attaché à légitimer la rupture post-moderne de l'« économie du savoir », il s'agit dans les deux cas de ne pas se contenter de la dissolution du « politique » réduit à la seule logique de l'« économie » suivant laquelle le « temps » est devenu le support de la valeur dès lors qu'il s'assujettirait au travail salarié, mais d'emporter avec lui le « savoir », c'est-à-dire plus concrètement l'instance scientifique, en le subordonnant à son tour au temps, et plus précisément aux « échéances », qui lui sont accordées selon les exigences de flexibilité commerciales : « research groups are less firmly institutionalised; people come together in temporary work teams and networks which dissolve when a problem is solved or redefined. » (Gibbons 1994 : 6). Plus largement, la dynamique « théorique » – pour autant que cet adjectif puisse continuer à être employé – de la « nouvelle production de la connaissance » relève donc d'une distinction primordiale entre deux modes de production de la connaissance : dans un ouvrage ultérieur, Gibbons affirme en effet que « le mode 1 nourrit le progrès des sciences de ses réponses à ses propres demandes », alors que « le mode 2 tend à créer de nouveaux besoins sociaux tout autant qu'il répond aux demandes de la société. » (Gibbons 2003 : 6). L'auteur précise alors en ce sens que le « mode 2 » existait dès le milieu du XIX^e siècle dans le cadre du développement de la chimie et de l'électricité industrielle, où ce sont les besoins de la société qui déterminaient les orientations de la recherche scientifique, plutôt que cette dernière, comme c'est la vocation même du « mode 1 », qui répondait à ses propres besoins internes nés de ses propres progrès. Selon cette perspective, il faudra alors attendre l'Ecole de Chicago pour que le « mode 2 » s'élargisse à

Cette négation de l'épistémologie, systématisée par Kuhn puis approfondie par le développement de l'approche « contextualiste » de la « nouvelle sociologie des sciences » et son axiome de l'« antidifférenciationnisme » postulant la réduction de la science à un travail d'innovation instrumentale réglé par la demande sociale, va alors de pair avec une reformulation de la *logique* qui, libérée de toute normativité non seulement ontologique mais également épistémologique, va pouvoir se repenser toute entière au travers du seul lien qu'elle entretient envers la méthodologie – saisie non plus en tant qu'intermédiaire de l'expérimentation que sur celui, immédiatement finalisé, de l'opérationnalisme. Ce dernier qui, comme nous l'avons vu, a largement pris racine dans le cadre de la réflexion de la critique des sciences en France au XIX^e siècle et qui s'est ensuite tout particulièrement épanouie aux États-Unis dans la première moitié du XX^e siècle sous la bannière de ce que nous nommons l'*efficience* expérimentale, doit alors évidemment être mis en corrélation avec la métamorphose sociétale ancrée dans le *contrôle* gestionnaire (des « problèmes sociaux »), sur laquelle nous nous attarderons par la suite. Pour l'instant, en gardant le présent point de vue dirigé vers la réduction de la logique à sa pure capacité d'opérationnalisation – non seulement ancrée dans le refoulement de l'ontologie depuis Kant, mais également de l'épistémologie depuis Kuhn –, nous pouvons finir par nous attarder sur l'œuvre épistémologique de John Dewey qui, ainsi attachée à sa propre dénégation, en représente sûrement le modèle le plus aboutit depuis bientôt soixante dix ans¹⁵⁴.

la démarche des sciences humaines, ce qui nous pousse à penser que c'est en fait le développement du « mode de production américain de la connaissance » qui constitue le réel avènement du « mode 2 » en question, et cela même si les sciences sociales bénéficiaient effectivement dès l'origine d'une plus grande légitimité en vue de se mettre à la disposition des intérêts de la société. Ce qui disparaît dans tout les cas, c'est toute la normativité spécifiquement scientifique qui a vu le jour en même temps que la modernité. La possibilité de mieux systématiser la théorie en vue de mieux répondre aux exigences de la pratique s'est effacée, la théorie est devenue la projection en même temps que la production immédiate de la pratique. Ce n'est plus le progrès de la connaissance qui est en question, mais l'« innovation », c'est-à-dire un progrès directement mis en pratique, sans plus aucune prétention rationnelle, et encore moins raisonnable – comme le révèle parfaitement en France l'application des découvertes des « techno-sciences » dans le cadre de la restructuration de la « grande bibliothèque ». Voir à ce propos J.M. Mandosio, *Après l'effondrement, note sur l'utopie néo-technologique* (2000).

¹⁵⁴ Depuis cette époque où R.K. Merton, considéré pour sa part comme le père fondateur de la « sociologie des sciences » américaine, affirmait dans *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical investigations* que l'origine de la science moderne remonte au XVII^e siècle en Angleterre, lorsque pour la première fois se développera un processus d'institutionnalisation relatif à la constitution d'un ensemble de normes pragmatiques visant les formes de rétribution de la production scientifique en conformité avec le développement économique et technique caractéristique de la croissance capitaliste ; lorsque, plus simplement, la science tendra à une professionnalisation que symbolise bien en 1662, la naissance de la *London Royal Society*. À ce propos, soulignons le contraste entre l'approche pragmatique de Merton et l'approche européenne de la sociologie de la connaissance de la même

La *Logique* de Dewey est explicite; son but est de reformuler la nature de la connaissance à la lumière d'une interprétation spécifique du pragmatisme, en vue de répondre aux besoins du monde contemporain : « Si l'on interprète correctement « pragmatique » comme la fonction des conséquences servant d'épreuves nécessaires de la validité des propositions, pourvu que ces conséquences soient produites opérationnellement et soient telles qu'elles résolvent le problème spécifique qui provoque les opérations, le texte qui suit est pragmatique d'un bout à l'autre. » (Dewey 1993 [1938] : 52). L'objectif premier de cette doctrine étant d'invalider les fondements ontologiques classiques de la « réalité », elle se promulgue ainsi sans complexe à la hauteur des préceptes aristotéliens, en assumant la fonction de repenser la pensée. L'auteur prône effectivement une reformulation de la logique à même de servir le développement de la productivité et l'innovation technico-économique caractéristique du monde contemporain, et cela en vue de répondre à la « sphère des intérêts » à laquelle il réduit la réalité du sens commun. « La connaissance scientifique authentique, affirme-t-il, réapparut quand l'« enquête » adopta, comme partie de son propre processus et à ses propres fins, les instrumentalités et les procédés de productivité des travailleurs, que l'on avait antérieurement négligés. Cette adoption est la caractéristique fondamentale de la méthode expérimentale de la science. [...] La fixité du contenu et des formes logiques du sens commun et de la science dans le schème aristotélien rendit impossible la réaction de la science sur le sens commun et l'élaboration continue de nouveaux problèmes et de nouvelles conceptions scientifiques à partir de la matière des activités et des matériaux du sens commun. Tout ce que la science pouvait faire était d'accepter ce qui était donné et établi dans le sens commun et de le formuler dans sa relation avec les sujets fixes d'une connaissance rationnelle supérieure. On a besoin aujourd'hui d'une logique unifiée qui tienne compte du double mouvement qui porte le sens commun vers la science et la science vers le sens commun. »

époque (avec Max Scheler, Karl Korsch, Karl Mannheim et d'autres, la plupart d'inspiration Hégélienne et/ou phénoménologique) qui prône principalement la réintégration de la dimension socio-historique au sein de la réflexion philosophique sur la connaissance. Cette sociologie de la connaissance se déplace donc elle-même sur le terrain de la réflexion épistémologique, qu'elle ne vise pas à abolir mais à renforcer, en la réconciliant avec son propre enracinement ontologique. Nous pouvons d'ailleurs ici nous rapporter à l'œuvre de Arendt qui, tout en restant dans le domaine plus strictement philosophique, se rapproche bien plus des thèses de cette dernière que de celles de la sociologie des sciences. Elle affirmera ainsi par exemple, à l'égard de la London Royal Society : « À la fondation, les membres durent convenir de ne s'occuper d'aucune affaire étrangère aux statuts données par le roi à la société, en particulier de ne pas prendre part aux querelles politiques ou religieuses. On est tenté de conclure que l'idéal scientifique de « l'objectivité » est né à cette occasion, ce qui indiquerait que l'origine est politique et non pas scientifique. [...] Une organisation, qu'elle groupe des politiciens ou des savants ennemis de la politique, est toujours une institution politique; quand des hommes s'organisent c'est pour agir et se donner de la puissance. » (Arendt, 1983, en note p342).

(Ibid : 159). La force de la méthode expérimentale doit, fidèlement à la tradition positiviste, pénétrer ainsi l'ensemble de la réalité naturelle et humaine afin d'offrir au « progrès scientifique » tout l'essor qu'il mérite et le succès qu'il assure à l'Occident moderne. Suivant notre cadre théorique (et comme nous le verrons par la suite avec l'intérêt que porte l'auteur au développement de « l'enquête sociale »), le renouvellement de la *logique* doit permettre d'élargir au monde du *pouvoir* (politique) les progrès effectués sur le plan du *contrôle* (gestionnaire) grâce à l'enquête scientifique : « Demander une réforme de la logique, c'est demander une théorie unifiée de l'enquête par le moyen de laquelle le schème authentique de l'enquête scientifique expérimentale et opérationnelle deviendra disponible pour régler les méthodes habituelles par lesquelles sont menées les enquêtes dans le domaine du sens commun ; par lesquelles sont atteintes les conclusions et formées et éprouvées les croyances. » (Ibid : 161). C'est, si l'on peut dire, le signe de l'avènement du règne de l'expertise (« méthodo-logistique ») et de son « colonialisme interne » pour lequel les « enquêtes de terrain » en sociologie, comme nous essayerons de l'explicitier dans la suite de ce travail, se situent comme les vecteurs les plus efficaces à l'encontre de la prégnance de l'héritage philosophique (stérile) de la raison et de son bras droit épistémologique : « Les problèmes philosophiques auxquels on donne le nom d'épistémologie sont gratuits et artificiels ; [...] ces « problèmes » disparaissent quand les caractéristiques de l'objet de la science sont interprétés du point de vue de la réalisation des conditions logiques posées par les besoins de l'enquête contrôlée. » (Ibid : 585). Tout entendement ou sensibilité (sans même parler de la capacité de juger) dont disposerait le sujet est banni, seule l'expérimentation fonde la réalité objective. L'auteur s'empresse à cet égard de citer Pierce, le père fondateur du pragmatisme épistémologique : « La justification (d'une conclusion probable), soutient Pierce, est que, bien que la conclusion à n'importe quelle étape donnée de la recherche puisse être plus ou moins erronée, cependant l'application ultérieure de la même méthode doit corriger cette erreur. » (cité par Dewey Ibid : 570). Après la négation kantienne de l'ontologie au nom d'une épistémologie invincible, c'est donc Dewey qui, enfin, systématisera de la manière la plus explicite la nécessité d'oublier l'épistémologie au profit d'une primauté absolue de la méthodologie, dans la mesure où elle dispose d'une capacité d'auto-rectification dans le cadre du continuum expérientiel de l'enquête qui assure le caractère cumulativement déterminés des conclusions sur lesquelles elle débouche : « C'est donc la méthode qui fournit l'élément formel. La relation de la forme et de la matière est celle de la connexion des méthodes avec le matériel existentiel institué et mis en ordre par ces méthodes. » (Dewey Ibid : 570).

Dans cette optique, le propos central de l'auteur est limpide : « Les formes logiques naissent au cours de l'enquête et ont pour objet de contrôler l'enquête pour que celle-ci

aboutisse à des assertions garanties [...] l'enquête est la transformation contrôlée ou dirigée d'une situation indéterminée en une situation qui est si déterminée en ses distinctions et relations constitutives qu'elle convertit les éléments de la situation originelle en un tout unifié. » (Ibid : 169). Pas question de normes scientifiques a priori sur ce que seraient censées être les conditions de possibilité d'accès à la vérité ; la « loi » ne vaut pas raisonnablement en fonction de son contenu, mais efficacement par rapport aux conséquences de l'accomplissement de sa fonction. La logique de Dewey, radicalement « progressiste », n'a plus pour objet que l'enquête sur l'enquête ; ses formes ne surviennent à l'objet que quand ce dernier est soumis à l'enquête contrôlée. Si pour Hegel « l'objet de la logique est [...] constitué par le système des déterminations de la pensée pure en tant que constitutive de l'essence du réel » (Ibid : 15), c'est-à-dire que c'est la correspondance a priori du réel et de l'idée qui rend possible leur mise en coïncidence méthodique ; chez Dewey, c'est cette mise en coïncidence méthodique (l'enquête) qui rend possible et qui crée effectivement le monde et la pensée. La logique n'a plus rien à voir avec la dialectique, les questionnements de cette dernière n'ont plus lieu de subsister ; les réponses définitives sont à notre portée à condition d'en maîtriser la technique. G. Deledalle le précise dans sa présentation de l'ouvrage en question : « La logique classique, qui était la logique de la science et de l'ontologie classiques, ne convient plus aujourd'hui. La logique d'aujourd'hui doit se modeler sur la science d'aujourd'hui, non pas sur les résultats de la science, mais sur sa méthode que Dewey appelle l'enquête. » (Ibid : 16). De ce point de vue, la logique ressort alors de la nécessité « naturelle » de trouver une solution lorsque se présente un problème, de déterminer une situation (toujours spécifique) soumise à une indétermination (toujours spécifique). Un animal a faim (situation indéterminée) ; il trouve le moyen de se nourrir (situation déterminée). C'est l'enquête qui permet le passage de l'un à l'autre : « Si l'enquête commence dans le doute, elle s'achève par l'institution de conditions qui suppriment le besoin du doute. » (Ibid : 63). C'est donc la situation indéterminée qui représente le moteur de la connaissance identifiée ici à l'enquête scientifique en tant que conséquence du doute « comportemental ». Cette nature auto-développante et auto-correctrice de l'enquête scientifique saisie comme fonction du processus exponentiel et naturel de détermination de l'indéterminé, c'est, semble-t-il, l'explicitation précoce de ce que les recherches cybernétiques des années cinquante soutiendront principalement : le progrès, de par son inexorabilité, se doit de rejeter toutes considérations relatives à ses conditions de possibilité, et c'est de cette manière qu'il s'assurera les conditions les plus efficaces de sa propre croissance.

Point central de l'*Enquête*, c'est-à-dire de la *détermination méthodologique* : l'« observation », qui, relativement aux conditions situationnelles qu'elle définit, dicte les opérations à effectuer dont les conséquences anticipées constituent le seul lieu théorique authentique. La solution apparaît d'autant plus clairement que les faits ont été mieux observés ; et les opérations effectuées pour résoudre la situation sont d'autant plus définies que l'idée est plus claire. La solution est fonction de la qualité des idées (la prévision) elle-même fonction de la qualité de l'observation : « les idées sont des conséquences anticipées (des prévisions) de ce qui arrivera quand certaines opérations seront effectuées en tenant compte des conditions observées et sous leur direction. » (Ibid : 174). Ainsi les significations (idées examinées) sont-elles opérationnelles parce qu'elle provoquent et dirigent de nouvelles opérations d'observation, c'est-à-dire des plans d'action. Ainsi comprise comme « opérationnalisation » ou comme « observation agissante », l'enquête ne peut-elle pas finalement être définie comme une sorte de « méthodo-logistique » dont le mode de « réalisation », à savoir l'« expérimentation », serait immédiatement celui d'une « virtualisation » ?

En effet, est « opérationnel » chez Dewey ce qui remplit une fonction, à savoir l'activité instrumentale. Ainsi retrouvons-nous ce que soutenaient le consensus positiviste et plus particulièrement la critique des sciences, pour lesquels c'est d'abord l'expérimentation – le domaine de l'activité instrumentale par excellence – qui fonde la systématité du savoir : « La force opérative des idées et des faits est donc pratiquement reconnue dans la mesure où ils sont liés à l'expérimentation. » (Ibid : 178). Dès lors, l'objectivation se voit elle-même limitée au contexte de l'expérimentation, c'est-à-dire à la « situation » comprise comme « monde environnant expérimenté ». L'objet n'est toujours qu'une expression du contexte, de l'environnement expérimental. Le caractère opérationnel de la signification, c'est par conséquent reconnaître théoriquement ce qui est impliqué quand l'enquête satisfait aux conditions imposées par la nécessité de l'expérimentation, à savoir, en un mot, l'*efficience*. La connaissance est la conséquence de l'enquête, elle est toujours *valide* en tant que relation de l'activité instrumentale (employée par l'expérimentation) et des conclusions atteintes (saisies comme conséquences de l'expérimentation). La connaissance, c'est l'« assertibilité garantie » par l'*efficience*.

Ainsi le domaine théorique en général, dans la mesure où il vise la résolution de problèmes, relève toujours du domaine de l'hypothèse saisie comme plan d'action. Ses idées ne sont ni vraies ni fausses, elles ne sont jamais l'objet d'une vérification empirique dans la mesure où le « fait » est, comme l'idée-signification, immédiatement opérationnel : la prouverait-il que nous ne serions pas plus avancé, car ce n'est pas l'idée qui est en question,

mais la situation indéterminée. Ainsi faut-il comprendre ce que nous entendons par l'expression de « monisme opérationnaliste » où coïncident pensée et action en un tout dont l'unique signification est l'*efficience*, et l'unique mouvement, le *contrôle* généralisé vers des degrés toujours plus élevés de précision pour arriver à l'assertibilité garantie d'une « situation déterminée ». « Bien que la vérité en soi n'existe pas, précise l'auteur, la vérité est une, continue et cumulative, elle est l'ensemble des hypothèses qui résistent et résisteront à toutes les épreuves auxquelles l'homme les soumet et les soumettra. » (Ibid : 39). La *vérité* n'est rien d'autre que la solution qu'elle exprime... la *validité*. De cette manière, Dewey ne pense pas que la démarche générale de l'enquête soit proprement scientifique. Elle est bien plutôt biologique et culturelle, elle appartient à l'homme de la rue aussi bien qu'au chercheur : « L'enquête du chercheur est une particularisation de l'enquête dont elle perd ainsi le caractère de « globalité », dégagée qu'elle est, de par sa spécialisation, de la situation biologique et culturelle, si bien que dans l'enquête scientifique les relations des idées ou significations occupent la place qui est réservée dans l'enquête du sens commun aux « qualités sensibles et morales », aux « fins » dont la liaison avec les problèmes d'utilisation et de jouissance est la source. » (Ibid : 36). La vérité s'exprime dans le réel par la situation rétablie qui est toujours une reconstruction complète – une « virtualisation » – du réel en question, à savoir à la fois physico-biologique et culturelle. Dès lors, la production des objets scientifiques est à l'origine de la production du réel. Le *contrôle* de l'« indétermination », comme moteur de la connaissance, passe par la « virtualisation » inhérente à l'*efficience* de l'enquête. La connaissance dans son ensemble n'est plus qu'*efficience* de la « virtualisation », la *validité* « méthodo-logistique ».

Engagé dans une telle refondation fondamentale du savoir, Dewey en arrive alors à réinterroger sous ce nouvel angle la distinction classique inscrite entre les sciences humaines et les sciences naturelles. Le critère de référence n'est plus d'ordre ontologique ni épistémologique, mais d'ordre méthodologique : « La question n'est pas de savoir si l'objet des relations humaines est ou deviendra jamais une science dans le sens dans lequel la physique est maintenant une science, mais s'il est tel qu'il permet le développement de méthodes qui, dans une certaine mesure, remplissent les conditions logiques qui doivent être remplies dans les autres branches de l'enquête. » ¹⁵⁵(Ibid : 589). La sociologie ne fait donc

¹⁵⁵ C'est à croire que Dewey détenait, au-delà de ses atouts de méthodologues, un certain pouvoir prophétique : en effet, qu'a fait concrètement la sociologie depuis la seconde partie du XXe siècle mise à part se prémunir d'une armada méthodologique dont les indicateurs de sociométrie doivent rendre jaloux l'orthodoxie physique et mathématique de la « science dure ».

rien d'autre, actuellement, que devenir une science dans sa nouvelle acceptation élargie en tant que production méthodologique. Pour acquérir le nouveau statut scientifique en question, l'enquête sociale doit parvenir à systématiser des méthodes susceptibles de déterminer des idées qui soient à même d'être saisies comme hypothèses capables de déterminer à leur tour les méthodes qui les fondent. L'enquête sociale doit ainsi valider méthodologiquement le contrôle de son objet garantissant en retour le contrôle de sa propre validité méthodologique. Elle doit *contrôler* pour *valider* et *valider* pour *contrôler*. *L'efficience du contrôle et le contrôle de l'efficience s'auto-constituent* : « Tant que l'enquête sociale ne réussira pas à établir les méthodes d'observation, de discrimination et d'arrangement des données qui évoquent et éprouvent les idées en corrélation et tant que, d'un autre côté, les idées formées et utilisées ne seront pas employées comme hypothèses et ne seront pas d'une forme susceptible de diriger et de prescrire des opérations de détermination analytico-synthétique des faits, l'enquête sociale n'aura aucune chance de remplir les conditions logiques reprises pour qu'elle ait un statut scientifique. » (Ibid : 393-394). En effet, la science se manifeste – au travers de l'enquête – par une action directe sur l'objet, par un ensemble d'opérations qui modifient existentiellement les conditions réelles, qui « virtualisent » l'objet et qui représentent à ce titre la conséquence logique de la méthode expérimentale saisie comme caractère distinctif de l'entreprise scientifique. Ainsi voyons-nous apparaître, du point de vue de la réduction de l'épistémologie à la méthodologie, le pont reliant la position du consensus scientifique et celle de l'opérationnalisme, l'unité du positivisme et du pragmatisme. Afin de prouver sa validité, la science (et sa méthode), en établissant son expérimentation, est amenée à exercer un contrôle sur l'objet de son expérimentation. Ainsi l'enquête sociale ne doit pas avoir peur d'entraîner des effets sur l'objet de son enquête. La « virtualisation » ne doit pas rester de l'ordre exclusivement idéal, elle doit, dans la mesure où elle prétend corroborer la validité, prendre acte de manière effective, devenir *efficiente*. De ce point de vue, il manque seulement à l'enquête sociale le continuum méthodologique dont dispose l'enquête en science physique : « Le problème de l'institution des méthodes par lesquelles le matériel des situations existentielles peut être converti en matériaux préparés qui facilitent et contrôlent l'enquête est donc le problème premier et urgent de l'enquête sociale. » (Ibid : 595). Il faut produire le social afin de le contrôler et, par ce biais, être en mesure de le connaître au travers de son opérationnalisation « méthodo-logistique ». L'expérimentation du monde dont dépend son opérationnalisation, le soumet inévitablement à sa propre « virtualisation », à ce qui pourrait en fin de compte être envisagé comme son « auto-annulation ».

Et en effet, afin d'y parvenir, un obstacle majeur doit être éradiqué : la détermination morale et politique jusque-là inhérente à l'appréhension des faits sociaux, c'est-à-dire la

détermination subjective, pour ne pas dire essentielle, de la vie humaine. Dans cette optique, il s'agit avant tout de repenser le rapport classique inscrit entre les moyens et les fins : la finalité, inexorablement entachée de jugement de valeur, doit perdre sa primauté transcendante sur les moyens dont elle dispose pour se voir exclusivement appréciée en fonction de l'immanence des ces derniers. La liberté spirituelle doit se soumettre à la nécessité empirique. L'être humain doit renier sa propre singularité. Qu'elle soit de l'ordre plus théorique de l'*efficience* ou de l'ordre plus pratique du *contrôle*, l'instrumentalité doit devenir la finalité absolue, le seul lieu de jugement recevable de par sa validité objective : « Les fins doivent être ad-jugées (évaluées) sur la base des moyens dont on dispose pour les atteindre comme les matériaux existentiels doivent être ad-jugés par rapport à leur fonction comme moyen matériel de produire une situation résolue, car une fin visée est elle-même un moyen, à savoir un moyen procédural. » (Ibid : 599). Si l'on a longtemps reconnu jusqu'ici que les moyens étaient également, saisis pour eux-mêmes, des fins, Dewey renverse le point de vue en insistant sur le fait que les fins ne sont elles-mêmes que des moyens, ou qu'elles ont tout du moins la possibilité d'être saisies comme telles. L'instrumentalité, c'est-à-dire l'enquête, est saisi par Dewey comme l'unique dynamique de la science nouvelle, le seul lieu réellement logique. Il s'agit dès lors de lui fournir toute la puissance qu'elle mérite et, pour ce faire, de l'autonomiser de toute finalité normative susceptible de se la subordonner. Dewey rêve d'abolir toute normativité, de desubjectiver le procès d'objectivation. Il faut établir les conditions de possibilité d'une « instrumentalité définitive ». « Seule la reconnaissance dans la théorie et la pratique que les fins à atteindre (fins visées) sont de la nature des hypothèses et que les hypothèses doivent être formées et éprouvées en stricte corrélativité avec les conditions existentielles comme moyens, affirme l'auteur, peut changer les habitudes courantes de traiter les questions sociales. » (Ibid : 599). Le pragmatisme de Dewey, et plus largement américain, déplace donc la focalisation scientifique, longtemps tournée vers la nature, vers le monde humain alors entendu comme le dernier règne à contrôler et à même d'accroître celui de l'*efficience*. Et ainsi se retrouve sur le plan sociologique (dans la société ou l'existence) le refus, systématisé sur le plan épistémologique (dans la science ou la connaissance), de toute prégnance normative – ce qui montre bien une fois de plus le prolongement que représente l'opérationnalisme méthodologique à l'égard de l'épistémologie positive.

Les problèmes dont s'occupe l'enquête qui porte sur l'objet social, doivent, s'ils remplissent les conditions de la méthode scientifique, naître de tensions, de besoins, de « troubles » sociaux réels, avoir leur objet déterminé par les conditions qui sont les moyens matériels de produire une situation unifiée, et être en relation avec quelques hypothèses à

même de fournir une ligne de conduite pour la résolution existentielle de la situation sociale conflictuelle. Deux siècles après l'économie politique et son projet de réaliser un ordre social juste et harmonieux en le soumettant à sa propre loi naturelle issue de la logique immanente à l'économie, l'enquête sociale vise principalement à réélaborer l'ordre social sur la base de sa propre virtualité objective en vue de l'assimiler à la *nécessité* et à la *validité* naturelles¹⁵⁶. Ce n'est plus tant la nature qui doit servir de modèle pour la régulation de la société, tel que le prônait la sociologie dans le cadre de son aliénation originelle comme science « positive ». C'est la régulation sociétale elle-même qui doit réintégrer le fonctionnement naturel dans la mesure où toute forme de médiation entre les deux a été mise à plat, conformément cette fois à la réification contemporaine de la sociologie comme science « tout-terrain » (qui constitue l'objet de notre troisième et dernier chapitre). En bref, nous pensons que c'est donc d'une métamorphose du pragmatisme dont il s'agit d'abord et avant tout. Un pragmatisme dont l'axiome directeur n'est plus utilitariste mais operationaliste, et dont le trait essentiel est peut-être la subordination du dualisme de la théorie et de la pratique au monisme comportemental du fonctionnement naturel des choses. Et effectivement, dans cette perspective, le dévoilement de la logique, bien loin de ressortir de l'introduction de la réalité empirique dans le laboratoire, comme l'exigeait la science expérimentale moderne, n'est plus fonction que du seul processus de l'enquête qui précède et annule toute forme de distinction normative dans l'ordre de la réalité qu'elle prend pour objet – y compris celle du monde naturel et du monde humain. L'absence de norme scientifique, que justifie la primauté méthodologique de l'efficacité expérimentale sur toutes considérations épistémologiques ou ontologiques, marque le nouveau départ « post-moderne » de la connaissance, au regard duquel toute hiérarchie ou hétéronomie sur le plan de l'objectivité est devenue désuète. A la manière de la cybernétique, « la logique en tant qu'enquête sur l'enquête est, si l'on veut, un processus circulaire ; elle ne s'appuie sur rien qui soit extérieure à l'enquête. » (Ibid : 11). La connaissance semble ainsi être devenue à elle-même sa propre négation ; elle vise en effet à supprimer le doute et l'indétermination, c'est-à-dire le questionnement qui, jusqu'alors, représentait sa source. La connaissance n'est plus que « résolution de problème », *validation de l'efficacité* (actualisée par le contrôle), en opposition à la vérification de la *vérité* – entendue comme « logos », c'est-à-dire comme *pouvoir d'une raison libre*. Le pragmatisme,

¹⁵⁶ D'ailleurs dans les deux cas, la *nécessité* et la *validité* « naturelles » sont comprises selon le schéma darwinien où le processus de transformation a un caractère non pas dialectique mais purement mécanique, et se trouve détaché de toute référence à un « être » synthétique doté de subjectivité. Cette référence étant bien plutôt remplacée par le jeu de la détermination (le code génétique) et du hasard (les mutations aléatoires qui surviennent dans la transmission du code, ainsi que l'effet purement négatif des circonstances extérieures rapportées à l'« environnement »).

doté de la systématisation logique qu'il attendait, est enfin en mesure de remplacer l'« arbitraire » de l'humanisme ; si la subjectivité humaine n'est pas capable de rejoindre librement sa propre objectivité en vertu de la réappropriation raisonnable de la vérité dialectique du rapport qui l'y rattache, elle apparaît néanmoins en mesure de se réifier opérationnellement selon l'efficacité de sa propre instrumentalité empirique – relevant de la réduction du rapport « dialectique » en question à une pure équivalence « positive » – afin de rejoindre la dimension naturelle, nécessaire et objective, qui se voit soumise au contrôle de cette instrumentalité désormais « définalisée ».

II.2.2) L'avènement du *contrôle gestionnaire* autonomisé.

En tant qu'il révélerait l'objectivité naturelle des rapports sociaux en même temps que le principe d'une possible « efficacité » morale et politique, l'« intérêt individuel » a été érigé par l'« économie politique » comme l'ultime axiome universel à partir duquel systématiser la régulation de la société moderne. Nous pensons que cet axiome est le plus directement responsable du refoulement du *pouvoir politique* (ou de la *praxis*) en tant qu'il relèverait d'abord et avant tout du rapport inscrit entre l'*idéologie* et l'*utopie* – entre *la nécessité de reproduire la société saisie comme ordre d'ensemble* et *la libre responsabilité de faire parvenir cet ordre d'ensemble à un modèle de justice idéale*, qui, tout deux, sont au fondement de ce qui peut être compris à partir du monde moderne comme dynamique institutionnelle de l'histoire ou dynamique historique de l'institution. Mais une fois ce refoulement établi, la tâche est loin d'être accomplie : il faut dès lors réaliser les conditions de possibilité du nouveau règne à venir, celui que Saint Simon avait déjà prophétisé depuis longtemps derrière l'espoir que « l'administration des choses » puisse un jour remplacer « le gouvernement des hommes ». Et à cet égard, Dewey est une fois de plus l'un des auteurs qui a le mieux pris acte de cette possibilité, en la transformant à nouveaux frais en nécessité : « The crisis in liberalism proceeds from the fact that after early liberalism had done its work, society faced a new problem, that of social organization. » (Dewey 1963 : 53). L'institutionnalisation du monde moderne et son vieux *pouvoir* politique doivent à présent entamer leur métamorphose en vue de répondre à leur nouveau fondement économique; l'oeuvre doit se hausser à l'objectivité de son outil ; la liberté de jugement doit abdiquer face à la nécessité de la décision efficace. A cet égard le libéralisme ne doit plus tant constituer un « laissez-faire »

que s'attacher à « préparer le terrain » à même d'accueillir le nouvel âge opérationnel de l'humanité qui « now has in its possession a new method of intelligence. » (Ibid : 82-83). Dewey désigne en ce sens « a decided move away from laissez-faire liberalism, and has considerable importance in educating the public mind to a realization of the possibilities of organized social control. » (Ibid : 88). Le « contrôle social organisé », c'est-à-dire le contrôle organisationnel ou, plus concrètement, le *contrôle gestionnaire*, étant en fait devenu une condition de la préservation de la démocratie : « When its (democracy) ideals are reinforced by those of scientific method and experimental intelligence, it cannot be that it is incapable of evoking discipline, ardor and organization. [...] The task is to go on, and not backward, until the method of intelligence and experimental control is the rule in social relations and social direction. » (Ibid : 92). Les conflits issus des luttes de *pouvoir* politiques et morales doivent être éradiqués grâce au *contrôle* scientifique et technique, d'autant plus qu'ils nuisent à l'*efficience* de ce dernier entendu comme l'ultime voie du progrès : « the rise of scientific method and of technology based upon it is the genuinely active force in producing the vast complex of changes the world is now undergoing, not the class struggle whose spirit and method are opposed to science. » (Ibid : 74). Et l'auteur ajoute un peu plus loin : « the conflict is between institutions and habits originating in the pre-scientific and pre-technological age and the new forces generated by science and technology. [...] we shall see that the release of productivity is the product of cooperatively organized intelligence, and shall also see that the institutional framework is precisely that which is not subjected as yet, in any considerable measure, to the impact of inventive and constructive intelligence. » (Ibid : 82). La cible à abattre est sans aucun doute le *pouvoir* politique et ses institutions, responsable de la coercition et de l'oppression qui, en réalité, « are not the product of science and technology but of the perpetuation of hold institutions and patterns untouched by scientific method. » (Ibid). C'est toute la réalité humaine qui doit être réifiée, reformulée en fonction de l'*efficience* techno-scientifique pour laquelle le *contrôle* se pose à la fois comme condition et conséquence.

Dans l'ensemble, nous pouvons d'ors et déjà préciser que le libéralisme pragmatique tel que le conçoit Dewey relève surtout d'une « absolutisation » du monde « actuel » conçu comme état de fait quasi-naturel – auquel se rapportent également l'ethnométhodologie, l'interactionnisme symbolique et l'ensemble des nouvelles approches phénoménologiques américaines sur lesquels nous reviendrons dans le prochain chapitre. Une absolutisation que symbolise parfaitement la double exigence d'une « mise en situation » de l'action et d'une « description du contexte » auquel elle appartient, qui renvoie systématiquement l'action

concernée au « présent » de l'acteur qui ne peut lui-même être autre chose que son point de départ instantané ou immédiat. Au nom de sa propre efficacité, la situation et le contexte de l'action, c'est-à-dire l'ensemble de ses « conditions », se trouvent ainsi détachées de l'emprise que le passé exerce sur le procès de sa propre reproduction¹⁵⁷. En plaçant l'origine ou le commencement de l'action dans le « ici et maintenant » de l'acteur et de sa situation, le pragmatisme révèle ainsi parfaitement sa filiation avec la logique utilitariste et individualiste. Une logique qui est en fin de compte animée par un paradoxe fondamental, à savoir celui de se rapporter de manière purement abstraite à la soi-disant primauté de la réalité concrète dans l'ordre de la connaissance, qui débouche finalement sur un concept de « réalité » qui ressort essentiellement d'une « virtualisation réifiante » du monde empirique selon les exigences de l'opérationnalisation de l'action qui le prend pour objet, en le vidant ainsi de sa dimension primordialement sociale et historique, c'est-à-dire de toute sa réalité ontologique propre. Le pragmatisme est évacuation de l'ontologie qui, en tant qu'elle est logiquement la condition de possibilité de l'épistémologie, ne laisse subsister que la pure méthodologie. Si c'est l'« action » humaine qui est à l'origine de l'« être » proprement humain, tel que l'a bien reconnue la philosophie de la Renaissance qui est au fondement de la pensée moderne, le pragmatisme évacue la question de l'« être » afin de mettre l'« action » en coïncidence immédiate et purement abstraite avec elle-même¹⁵⁸. Finalement, puisque toute action transforme le monde en s'engageant synthétiquement vers sa propre pérennité (relative au sens qui la caractérise et au sujet qui l'accomplit), qui est donc celle de la transformation advenue dans le monde afin de contribuer (idéalement) à la pérennité de celui-ci, le pragmatisme consiste donc avant tout à détacher l'« action transformatrice actuelle » de ses propres conditions d'existence et de reproduction. Mais cela signifie donc surtout l'oubli du monde (ou de l'« être » en l'occurrence, tant naturel que social) qui n'existe plus alors en lui-

¹⁵⁷ Que cette emprise soit celle, toujours renouvelée, de l'origine fondatrice sur tout ce qui procède d'elle et en prolonge indéfiniment la vie, comme c'est le cas dans le monde mythique ; ou celle qui se voit assumée par la médiation des puissances divines supérieures qui sont projetées non plus dans le passé mais dans un autre monde qui domine en permanence le monde sensible, comme c'est le cas cette fois dans le monde traditionnel ; ou enfin, tel que le suppose le monde moderne, que cette emprise soit celles de principes abstraits et universels, à caractère a priorique ou transcendantal manifestant l'incommensurabilité de la « cause originelle ».

¹⁵⁸ Ernst Cassirer, reprenant les propos de Pic de la Mirandole dans son ouvrage sur *L'individu et le cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, affirmera en ce sens que, dès la fin du XVe siècle, ce n'est plus « l'être qui prescrit une fois pour toutes une direction définitive au mode de création, c'est la direction originelle de la création qui détermine et pose l'existence. L'être de l'homme découle de son action ; et cette action ne se dissout pas simplement dans l'énergie du vouloir, elle embrasse la totalité de sa puissance créatrice. » (Cassirer 1983 [1927] : 111). Ainsi, dans cette optique, bien loin alors de ne relever que de l'efficacité instantanée de son résultat comme le postulera ensuite le pragmatisme, l'action doit avant tout être saisie comme libre créativité à partir de sa propre reproduction dynamique au cœur du devenir historique.

même et pour lui-même, mais se réduit aux circonstances factuelles et opérationnelles de l'action centrée sur elle-même, c'est-à-dire à son « environnement » purement immédiat et occasionnel.

Dans cette optique, l'ouverture de l'« avenir » devient en même temps infinie et totalement arbitraire, et c'est comme tel qu'il peut lui aussi devenir un simple résultat de calcul ou d'abstraction spéculative quelconque, c'est-à-dire se réduire à ce que nous appelons le « futur » en tant qu'il est donc toujours déjà inscrit dans les « réactions » du sujet à son environnement. Et ainsi, à la condition de brancher adéquatement ces réactions sur les descriptions « phénoménologiques » (que nous évoquions précédemment, c'est-à-dire en tant qu'elles se focalisent sur le point de vue du « sujet en situation ») de l'environnement concerné ou encore sur l'agglomération statistique des dimensions factorielles qu'il comporte (comme s'est efforcée de le réaliser l'approche quantitative en sciences sociales dont l'aboutissement majeur a sûrement été la « survey research » de Lazarsfeld), c'est le « futur » en question qui peut ainsi devenir, au moins virtuellement, entièrement prévisible, de telle sorte que c'est à lui que tout sujet sensé devra finalement s'adapter – non plus à ce présent qui était son point de départ, mais aux prévisions « scientifiques » qui lui sont appliquées et qui désormais le déterminent « comme par magie »¹⁵⁹.

Mais revenons à présent sur la remise en cause du *pouvoir* politique ou normatif évoquée précédemment, en vue de bien saisir les conditions à partir desquelles cette primauté du *contrôle* gestionnaire ou pragmatique a pu voir le jour.

Plus que de « l'intérêt individuel », Freitag nous rappelle que le capitalisme est porteur de l'« intérêt-en-général » et qu'il en constitue d'ailleurs l'expansion cumulative appréciée en valeur et plus généralement quantifiable¹⁶⁰. La société, face à cette force

¹⁵⁹ Ce processus est d'ailleurs déjà largement à l'œuvre au travers de la spéculation boursière, en tant qu'elle fournit de cette manière le modèle universel de l'action telle que la conçoit le pragmatisme. Et nous ne pouvons que le constater : il en résulte une totale irresponsabilité à l'égard de ce qui existe déjà, tant subjectivement qu'objectivement. Ce qui est nié en fin de compte, comme dirait Freitag, c'est *la solidarité de ce qui advient avec ce qui est*.

¹⁶⁰ L'« intérêt-en-général » ne se confond aucunement avec la notion d'« intérêt général » (ou de « bien commun ») dont elle prend la place. Cette dernière implique en effet la reconnaissance d'une solidarité entre les membres de la société, alors que l'intérêt-en-général ne désigne que le plus petit dénominateur commun (psychologiquement parlant) entre des individus solipsistes, pour lequel l'intérêt général consiste simplement dans l'agglomération statistique des intérêts individuels réduits formellement et artificiellement à leur commun dénominateur. Et comme dans l'analyse de Marx, ce commun dénominateur est fourni par l'interchangeabilité marchande des « biens » qui sont l'objet de l'« intérêt acquisitif » des individus possessifs. Soulignons à cet égard que Becker, dans sa théorie du « choix rationnel », est allé encore plus loin dans cette abstraction réductrice, en réduisant directement la « valeur » au « temps » compris non plus comme « temps de travail », mais comme « temps de vie » dont le sujet calcule la maximisation de l'utilité marginale. Dans cette optique, la progression de

nouvelle, a suivie deux voies distinctes et successives. Elle a d'un côté maintenu le détour politique actualisé au travers du droit social et du réformisme et, d'un autre, elle a travaillé au déploiement direct et pragmatique de la société civile qui s'est du même coup émancipée de l'État et de la tutelle « politico-institutionnelle » sur laquelle reposait son concept même. Nous assistons alors à la particularisation de la régulation politique (a priori et universaliste) d'État, qui débouche sur un réseau complexe de nouvelles modalités de régulation excentrées et pragmatiques exclusivement définies de manière a posteriori en fonction de cet « intérêt-engénéral »¹⁶¹. Au travers de ce mouvement, nous pouvons donc surtout détecter un déplacement de l'autorité législative du pôle public vers le pôle privé qui, par ce biais, s'attribuera peu à peu la fonction du premier. Dans le cadre de cette nouvelle société civile « émancipée », Freitag souligne alors plus précisément le développement de nouvelles formes de propriétés collectives et corporatives qui n'ont pas seulement conduit à la « concentration du capital », mais à l'intégration « para » ou « métapolitique » de la capacité de décision et de contrôle, et à la polymérisation de toutes sortes de macromolécules sociales dans la « technostucture ». De ce point de vue, le passage du *pouvoir* au *contrôle* se caractérise tout particulièrement par celui de la « règle générale abstraite » à la « décision particulière et empirique » qui, pour sa part, constitue la métamorphose de la « structure de propriété » en « structure de contrôle ». Derrière le terme de « contrôle », Freitag entend ainsi surtout pour sa part « la capacité de décider normativement, à partir d'une situation de fait ou de puissance purement empirique, non pas de l'usage des choses mais au second degré de la forme des rapports sociaux et des règles qui les régissent. Il s'agit de produire pragmatiquement des « systèmes de régulations » qui se substituent par conséquent localement à un système unique, universaliste, formaliste, de la régulation par le droit de propriété et de la libre disposition garanti par le pouvoir souverain de l'État; il se substitue donc du même coup aux « lois impersonnelles du marché » qui étaient la conséquence de l'institution de la propriété et du contrat, ce « marché » dans lequel toutes les « micro-décisions » – tous les « micro-contrôles » – s'annulaient par compensation statistiques pour donner naissance à de simples « tendances objectives ». Or, c'est précisément à l'encontre de telles tendances objectives, qui résultent elles-mêmes de la simple autonomie conférée à l'activité subjective dans le champ d'exercice du « droit de propriété », que naissent et s'affirment les pouvoirs post-modernes de contrôle, dans lesquels ne s'expriment

l'individuel au collectif est la même que celle qui caractérise chez Marx le passage de la valeur d'usage à la valeur d'échange, à ceci près que chez ce dernier, la valeur d'usage est déjà structurée historiquement et culturellement et qu'elle possède donc toujours déjà un caractère normatif.

¹⁶¹ L'histoire et l'influence du syndicalisme américain sont à cet égard très significatives. Nous renvoyons ici tout particulièrement le lecteur au travail de Rolande Pinard, *La révolution du travail*, Montréal, Liber, 2000.

pas des « autonomies individuelles », mais des « puissances sociales » grandes et petites, et toujours multiples. » (Freitag 1986 (II) : 322-323). En bref, le *contrôle* se substitue donc au système institutionnel établissant la propriété : au *pouvoir* d'État. Celui-ci n'est alors plus qu'intervention dans tous les domaines conflictuels de la vie sociale, y débloquent en retour les rapports de force qui jusque là y étaient contenus par les principes abstraits d'une légalité universaliste. Derrière cet interventionnisme pragmatique, l'État qui, entendu au départ dans l'unité de son *imperium*, ne subsiste plus alors qu'en tant que partenaire et gestionnaire, à mesure que les procédures judiciaires se voient débordées par les procédures réglementaires bureaucratiques, elles-mêmes dépassées par les procédures « technocratiques » (consultatives, informatives et décisionnelles) symboles d'un processus de spécialisation « programmatique » croissant¹⁶². « Ainsi, précise Freitag, l'État a « fini », à travers la décomposition de son ancienne unité formelle, par se brancher lui-même sur tout ce qui était branché sur lui. De sujet « quasi transcendantal » (Hegel), il est devenu l'objet de tous les rapports de force qu'il avait « libérés » et vis-à-vis desquels il ne joue plus qu'un rôle de catalyseur. » (Ibid : 324-325). Alors que l'institution moderne, attachée à la fois à reproduire et à inventer la société, représentait le lieu de dépassement des rapports de force, ces derniers sont aujourd'hui érigés comme fondement immédiats de la structure sociale alors effectivement réduite aux interactions qui la sous-tendent et qui renvoient tout au plus à l'unité naturelle de la société. L'État, entendu au départ comme instance institutionnelle de « mise en commun », ne subsiste plus que comme instance organisationnelle de séparation et de mise à profit des intérêts particularisés. Alors que jusqu'ici l'unité de la société avait toujours eu un caractère a priori, qu'elle fut donnée culturellement ou instituée politiquement, elle est devenue aujourd'hui une résultante : « elle est réalisée pragmatiquement par une multitude d'ajustements empiriques et « marginaux » effectués de manière « décentralisée », entre les « variables » relativement indépendantes que sont les résultats de tous les procès, eux aussi décentralisés, de décisions.

¹⁶² Nous pouvons à ce titre nous rapporter aux propos de J. Burnham qui, dès les années vingt, affirmait : « Les directeurs ont tendance à vouloir résoudre les problèmes politiques et sociaux selon les méthodes qu'ils emploient pour coordonner et organiser la production... » (Burnham 1947 [1941] : 98), en précisant un peu plus loin, comme le laissait entendre Freitag à l'instant, que « la propriété veut dire le contrôle; s'il n'y pas de contrôle, il n'y a pas de propriété. [...] Ceux qui contrôlent sont les propriétaires. » (Ibid : 100). « Dans la société directoriale, poursuit-il, la politique et l'économie sont fusionnées; l'État ne comporte pas de limites : la sphère économique est, en même temps, celle de l'État. Par suite, il n'existe pas de séparation marquée entre les fonctionnaires politiques et les « capitaines d'industrie ». [...] La « commission suprême de planification » est une institution indistinctement politique et économique. Dans la société directoriale, les directeurs deviennent l'État. » (Ibid : 154). De ce point de vue, si l'élargissement du fonctionnement du marché à l'État ne semble se manifester en France que depuis ces trente dernières années, cela fait déjà près d'un siècle que cette tendance a été détectée aux États-Unis, où l'ensemble des rapports sociaux s'identifient depuis de plus en plus à des « transactions ».

En réalité, l'unité n'est plus que l'adaptation réciproque des multiples procès de décision, condition de leur efficacité respective. » (Ibid : 328). Ainsi l'avènement du *contrôle* gestionnaire signe celui de l'« autoproduction permanente » de la société qui ne renvoie plus au caractère « réflexif » et « historique » de la dialectique de la *raison* philosophique et du *pouvoir* politique, mais au caractère « réactif » et « systémique » de l'*efficience* expérimentale avec laquelle elle coïncide immédiatement. Et en effet, Freitag affirme que « la multiplication des objectifs et des procédures « excentrées » de décision et la diversification des modalités et des titres de participation aux rapports de force entraîne une décomposition progressive de l'ancienne unité formelle et abstraite du sujet universaliste, tant au niveau individuel et collectif. » (Ibid : 338). La participation politique au système institutionnel, au même titre que la force identitaire et culturelle du langage commun, sombrent peu à peu au fond des oubliettes; et c'est la « société » dans son ensemble, en tant qu'elle fonde ontologiquement la pratique humaine, qui devient une « espèce en voie de disparition », en laissant uniquement place à la multiplicité des « terrains » à opérationnaliser. Et avec elle, c'est la possibilité même de la reconnaissance de l'autre comme « alter ego » qui se voit menacée. Une reconnaissance entendue comme condition de l'humanisation qui exige effectivement pour sa part la référence à un « système significatif commun » posé comme a priori de la communication, dans la mesure où, comme le souligne l'auteur à l'encontre d'Habermas, « l'identification intersubjective est un a priori de la communication, et non pas une résultante », en précisant finalement que « cette reconnaissance et cette immersion dans la médiation a priori peut être concrète (société traditionnelle) ou abstraite (société bourgeoise moderne), elle ne peut pas être inexistante sans entraîner une perte d'identité sociale synonyme de destruction de la subjectivité. » ¹⁶³(Ibid : 338).

Mais cette évolution sociologique, malgré le caractère *systémique* et *techniciste* du « Nouveau Monde » sur lequel elle débouche, puise évidemment sa source dans l'histoire et dans la culture. Au début du XXe siècle aux États-unis, R. Lynd relevait par exemple le déséquilibre flagrant, comme problème central de la culture américaine, entre ce qui peut être connu et la radicalité des moyens auxquels recourt la connaissance afin d'y parvenir. Et ce problème est d'autant plus poignant dans le domaine des sciences humaines : aussi réduite qu'elle puisse être, la connaissance du monde social est en effet utilisée comme outil de restructuration fondamental de ce dernier malgré la fragilité des fondements sur lesquels elle

¹⁶³ Pour une analyse plus approfondie de la question, nous renvoyons le lecteur à l'article de Michel Freitag : « la dissolution de l'individualité transcendante » dans Assoun et Zaffiropoulos, *Les solutions sociales de l'inconscient*, Paris, Anthropos, 2002.

repose¹⁶⁴. On comprend mieux dans cette optique pour quelles raisons les premières mesures d'intervention sociale mises à jour par la sociologie se rapportaient principalement à des critères quantitatifs; même si, comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, un travail collectif sera mené par la suite afin de maximiser l'efficacité de la méthodologie qualitative. De manière générale, Lynd justifie alors très simplement cet écart entre les progrès effectués par le contrôle rationnel des forces physiques et celui des relations sociales : alors que les forces de la nature ont été découvertes et appliquées par un nombre restreint d'individus exceptionnels, tous les efforts pour améliorer les relations sociales ont été frustrés par le fait que la société ne peut être transformée sans la soumission des masses. Ce n'est donc pas seulement qu'un nombre restreint d'individus exceptionnels doivent avoir découvert les avantages qui découlent d'arrangements sociaux rationnels, c'est aussi que les masses qui composent la société doivent être persuadées pour adapter leurs activités aux changements proposés. Et c'est donc dans cette perspective qu'il faut comprendre pourquoi les mesures d'intervention sociales aux États-Unis se sont vues ajustées en fonction d'une masse d'intelligence à qui n'a été reconnue que les fonctions primaires de l'être humain, cristallisées en l'occurrence dans une logique de « consommation » en réponse au principe de l'« intérêt-en-général ». Plus fondamentalement, c'est donc le caractère même de la réforme sociale qui s'est vu métamorphosé dans le cadre du monde américain. Elle ne ressort plus en effet d'un rapport à l'expérience concrète du *pouvoir* et de la responsabilité, située tout autant historiquement que socialement, mais d'un détour abstrait, impersonnel et global, relatif au principe du *contrôle* social. La réforme sociale consiste ainsi à intégrer de manière efficace toutes sortes d'« indétermination » ou de « dysfonctionnement » au sein de l'opérationnalité d'un système de prise en charge généralisé ayant pour nécessité première sa reproduction et, ainsi, l'entretien des dysfonctionnements en question qui, à la manière du sous-développement pour le développement, justifient la viabilité de son existence. Sociologue américain de la deuxième moitié du XXe siècle, Alvin Gouldner précise en ce sens : « Reform

¹⁶⁴ Et cette problématique n'est pas nouvelle, c'est justement celle qui fonde le développement de la science moderne. Citons une nouvelle fois Descartes à cet égard: « Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons ; mais je ne remarquai point encore leur vrai usage, et pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leur fondement étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. Comme, au contraire, je comparais les écrits des anciens païens, qui traitent des mœurs, à de palais fort superbes et fort magnifiques, qui n'étaient bâtis que sur du sable et sur de la boue. » (cité par Bastide 1958 : 101). Heureusement celui-ci n'était pas Bouddhiste; sa réincarnation au XXe siècle aux États-Unis aurait sûrement alors été la dernière, désabusé de voir que ses espoirs d'antan relatifs à une scientification de la sagesse politique et morale n'ont rien produit de plus que la disparition de la sagesse en question, toute stérile et païenne qu'il pouvait la juger.

today is no longer primarily the part-time avocation of dedicated amateur but its increasingly the full-time career of paid bureaucrats. » (Gouldner 1973 : 48).

Ce n'est plus dès lors leur appartenance à la communauté ou à la société qui fonde l'investissement des individus envers elle, mais une prise en charge supra-individuelle, structurelle et exponentielle, liée à une abstraction techno-scientifique de la réalité sociétale ainsi devenue le support de reproduction du « système ». Et cette prise en charge techno-scientifique, ce n'est rien d'autre que le principe même de l'« organisation », entendue comme la synthèse ou comme dépassement de la dualité inscrite entre l'individu et le groupe. En ce sens, le *contrôle gestionnaire* ou organisationnel constitue bel et bien un substitut au *pouvoir politique* comme possibilité d'accorder le niveau individuel et le niveau collectif, à condition de ne plus tant les saisir sur la base de la « volonté » que sur celle de l'« activité » envisagée sous la forme d'une mobilisation interventionniste tout autant immédiate que continue, que symbolise parfaitement la logique de l'expertise. Il ne faut plus parler de « volonté politique » mais d'« activité collective », dont le symbole premier n'est cette fois-ci rien d'autre que l'« entreprise », à tel point qu'il est devenu à présent de mise de constater la similarité des opérations des grandes entreprises et de celles de l'État. Et s'il faut ainsi en retour plus parler d'un « État-Marché » que d'un « État-Nation », c'est à condition de reconnaître que la concurrence ne rime donc finalement pas tant avec la transparence du marché qu'avec l'obscurantisme de la planification, puisque, comme le note Galbraith, la firme de l'après guerre doit effectivement « exercer son contrôle sur ce qu'elle vend, elle doit exercer son contrôle sur ce qu'elle achète : elle doit remplacer le marché par la planification. » (Galbraith 1968 [1967] : 35). Et si c'est ainsi l'efficacité de l'activité impersonnelle qui prime sur les volontés en lutte pour leur reconnaissance et leur liberté de jugement, c'est désormais à elle de prendre les décisions; et c'est à nos yeux en ce sens que Freitag parle d'un mode de reproduction « décisionnel-organisationnel » de la société que nous comprenons donc pour notre part comme le support d'un monde de décisions organisationnelles et d'organisations décisionnelles. Et Galbraith nous dit en effet que « les individus sont conduits à abandonner leurs buts personnels et à poursuivre avec plus ou moins d'application ceux de l'organisation. » (Ibid : 139), en ajoutant ensuite que « ce qu'on appelle une organisation efficace est celle qui est pourvue dans une large mesure d'un système de motivations qui se renforce de lui-même : les objectifs de l'organisation y sont alors poursuivis avec le maximum d'efficacité possible. » ¹⁶⁵(Ibid : 141). Et c'est sûrement en ce sens que nous voyons en

¹⁶⁵ Toujours dans cette perspective, l'auteur affirme que l'individu d'aujourd'hui aperçoit « les avantages – l'accès au pouvoir et l'influence – qu'il peut trouver à échanger la poursuite prédominante de ses propres objectifs contre une influence beaucoup plus modeste qu'il exercera sur la puissance

Galbraith une des pensées sociologique les plus aiguisées de la deuxième partie du XX^e siècle, celle-là même qui a parfaitement saisi depuis le départ la problématique de ce que nous qualifions aujourd'hui d'« instrumentalité définalisée », lorsqu'en évoquant ce « monde de grandes entreprises dans lequel les hommes étaient asservis à ces organisations qui étaient pourtant destinées à les servir » (Ibid : 7), il affirmait que « le système industriel s'identifie aux fins du corps social. Qui plus est, il les adapte à ses besoins. » (Ibid : 347).

La « reproduction du capital » n'est donc pas la seule à s'élargir, elle va de paire, en terme de rationalité occidentale post moderne, avec l'élargissement corollaire de la technicité bureaucratique ou, plus simplement, de la « technocratie ». Vue sous cet angle, celle-ci peut également être comprise comme le symbole d'une professionnalisation généralisée de l'ensemble des activités relatives à la prise en charge et à la gestion du social par lui-même – fidèle en ce sens au modèle cybernétique de l'« auto-poïèse » qui, en fin de compte, s'est ainsi substitué à ce qui fut longtemps compris comme *pouvoir* politique ou comme *praxis*. Carl Becker, dès le lendemain de la seconde guerre mondiale, a été l'un des auteurs les plus impliqués dans le processus de légitimation de ce mouvement de professionnalisation. Il précisera dans cette optique que les critères de l'activité « professionnelle » se ramènent essentiellement à l'ensemble des motivations altruistes gouvernées par un code éthique qui met l'emphasis sur la capacité à servir les intérêts du client. Car, en effet, la confiance du client envers le professionnel dépend de l'assurance qu'aucun autre intérêt que sa propre satisfaction ne puisse intervenir dans le service que celui-ci va lui offrir. L'idéal du professionnel, c'est donc le praticien privé qui n'a de compte à rendre à aucune autorité supérieure. Tout doit être mis sur l'intérêt de celui qui en retour finance la profession concernée. A cet égard, c'est peut être la sociologie américaine qui, en tant que *professionnalisation du travail social*, représente le meilleur exemple du processus en question, alors même que la majorité des plus grands sociologues américains de la deuxième partie du XX^e siècle ont en retour largement orienté leur œuvre sur l'importance éthique et sociale du caractère professionnel de l'activité humaine. A la suite de l'avènement du « scientific management » des années trente avec Taylor, dont la visée première était déjà l'élimination des conflits sociaux, se développera ainsi l'« ergonomie » (ou « human engineering ») qui, au delà d'une domestication de la

incomparablement plus grande de l'organisation. » (Galbraith Ibid : 149). Mais ainsi même, « ceux qui occupent un rang élevé dans la hiérarchie formelle d'une organisation n'ont que des pouvoirs modestes de décision autonome. » (Ibid : 80-81). Ce qui nous pousserait à croire que Bill Gates et George Bush, au même titre que Bruno Lagardere et Nicolas Sarkozy, ne constituent pas grand-chose de plus que des décorations managériales et politiques soumises aux intérêts corporatifs de la plus grande structure

nature, prétend réaliser celle de la société, c'est-à-dire finaliser le *contrôle* de l'« environnement » auquel se rapporte désormais à son tour la vie sociale. Et Gouldner le relève bien : « Consistent with this view of the underdog as victim (not responsible for his suffering), is the more modern conception of him as someone who has to be managed, and should be managed better, by a bureaucratic apparatus of official caretakers. » (Gouldner Ibid : 38). L'écart subjectif des différentes formes de rapport à la société n'est plus qu'une simple carence du management ou de la gestion. À la « planification » correspondant à l'analyse quantitative et structurelle succède donc le « management » qui renvoie pour sa part à l'analyse qualitative et aux *études de cas*. Ce n'est pas tout d'élaborer le bon programme, il doit être implanté correctement. Mais la croissance du management signifie alors surtout celle du secteur privé en tant qu'il prendra la forme d'un « *entreprenariat public* », qui caractérise assez bien la nouvelle instance post moderne de la réforme social. « While « administration » confers the image of dusty files, red tape, and boring formal schemes of organization, « management » conveys the image of energetic entrepreneurs, « mover and shakers » for whom anything is impossible, as known from the myths of the private sector. » (Wagner 1991 : 122). La réforme sociale contemporaine pourrait de ce point de vue être entendue comme du « *management public* », du *contrôle* gestionnaire. Cette nouvelle démarche porte alors en elle les germes de son propre développement, c'est-à-dire la réalisation du vieux mythe libéral suivant lequel seul l'intérêt particulier peut servir l'intérêt général : « The entrepreneurial manipulation of public authority in pursuit of personal gain » ne doit pas être condamné sur une base morale, mais maximisé en vue de l'intérêt public. « The hold dichotomy between politics and administration seems to be reincarnated in a strange way. This time it is the policy-formulating analyst who is basically apolitical. He decides on "objective" scientific grounds within his models and data. The manager, on the other hand, thinks and acts politically when he decides on successful goals and strategies and hustles to implement them. » (Ibid : 122).

Le *contrôle* social évoqué par Dewey n'est ainsi finalement rien d'autre qu'une forme de technicisation scientifique et virtuelle du *pouvoir* et de la normativité, doublée d'une professionnalisation des activités qui s'y rapportent. Et l'analyse sociologique, toujours dans cette optique, est alors l'outil le plus efficace; elle doit permettre d'appliquer la mesure des conséquences au « *vivre-ensemble* » en réifiant celui-ci sous la forme d'une réalité

organisationnelle qui soit : le capitalisme. « Plus que tout autre, souligne donc Galbraith, l'homme de l'organisation ne s'impose que grâce à l'organisation. » (Ibid : 107).

expérimentale. Il faut opérationnaliser la normativité¹⁶⁶. La concurrence inhérente au marché l'accompagne partout où il s'infiltré; le *contrôle* gestionnaire signe l'avènement du *marché de la normativité*. L'objet sociologique, dans cette perspective, bien loin d'être encore le monde des normes et des valeurs ou de la signification « normative-expressive », c'est-à-dire, en un mot, des « finalités humaines », n'est plus rien d'autre que l'ensemble des techniques comportementales à partir desquelles les individus s'accommodent de ces normes et de ces valeurs en fonction de leurs intérêts respectifs, c'est-à-dire l'« instrumentalité humaine » envisagée sur la base de sa propre auto-référentialité. Nous y reviendrons plus longuement dans le dernier chapitre : la sociologie américaine de la deuxième partie du XXe siècle s'est presque exclusivement attachée à reformuler la question du *pouvoir* politique et morale en une donnée technique de *contrôle* et de gestion.

Mais n'oublions pas que c'est d'ailleurs la connaissance scientifique dans son ensemble qui participe de cette métamorphose au travers de la sienne propre. Le « progrès » du *Nouveau Monde* n'est alors plus celui de la *raison*, mais, comme nous venons de le voir, celui de l'*efficience* en tant qu'elle prédomine désormais sur cette dernière. La science saisie comme instance de validation – dont l'expression la plus pure est devenue la technologie – doit, comme Dewey l'avait précisé, devenir le fil conducteur de l'activité humaine alors entendue non plus comme le lieu primordiale du *pouvoir* mais comme celui du *contrôle*. « En outre, nous dit C.W. Mills à ce propos, la « science » semble tenir beaucoup moins d'un éthos créateur et d'une sorte d'orientation, que d'une batterie de machines à science, servie par des techniciens et dirigées par des économistes et des militaires, qui n'incarnent ni ne comprennent la science comme ethos et comme orientation. » (Mills 1967 [1959] : 18-19). Et il en va donc de même pour la sociologie, dont le goût « pour les problèmes parcellaires et pour la causalité dispersée s'est rangée au service des entreprises, de l'armée et de l'État. [...] le sens du mot empirique a changé : est « empirique » ce qui se prête aux desseins de ces grandes institutions. » (Ibid : 96). De ce point de vue, la solidarité entre les sciences de l'esprit et les sciences de la nature ne semble pas tant reposer sur des facteurs intra-scientifiques qu'extra-scientifiques : la foi généralisée que le monde contemporain voue à la science. « Cela se révèle, précise Gadamer, dans la manière de cultiver et d'exalter l'idéal de l'expert, idéal qui impose partout la voix de la science comme un jugement conclusif, que ce soit dans le procès d'ordre économique ou financier, dans les affaires de haute politique, de conduite de

¹⁶⁶ Ce qu'a bien saisi dans son ensemble le courant « interactionniste », en postulant que la normativité en question n'est finalement rien d'autre qu'un puit de ressources en vue de maximiser l'organisation des compétences. Et dans cette optique, comme y insistera David Le Breton dans son ouvrage résumant les grands points de l'interactionnisme, la loi « n'est pas un principe absolu dont la transgression définit les faits de délinquance, elle est l'objet [...] de négociation. » (Le Breton 2004 : 228).

guerre, de politique économique, ou d'autres domaines encore. » (Gadamer 2003 [1989] : 94-95). Le *contrôle* tel que nous l'entendons, c'est-à-dire dans son rapport à la science, c'est donc d'abord et avant tout le « pouvoir des faits ». Et c'est peut être Marcuse qui retire le plus clairement les conséquences de cette évolution en affirmant que, de plus en plus, ce sont les possibilités et les contenus de la *liberté* qui passent sous le *contrôle* de l'homme, en devenant sans cesse plus mesurables : « aujourd'hui l'appareil technique de la société industrielle évoluée est en soi autoritaire et réclame qu'on le serve, qu'on s'y soumette, et que l'on s'intègre au mécanisme objectif du système automatisé, c'est-à-dire que l'on se soumette à ceux qui contrôlent l'appareil. La technique a été transformée en un instrument de domination ultra-moderne, d'autant plus puissant qu'il fait la preuve de son aptitude à servir les individus dirigés et la politique de domination. » (Marcuse 1976 [1954] : 309). Et ainsi débouche-t-il sur le constat fondamental que nous essayons de dresser dans le cadre du présent chapitre à propos de l'avènement post-moderne de l'« instrumentalité définalisée », en affirmant que « c'est à proprement parler l'appareil qui domine ici, car la domination établie sur l'appareil grâce au savoir technique n'est une domination que si elle est parfaitement adaptée aux exigences techniques et aux possibilités de cet appareil. » (Ibid : 284). C'est donc ici la prophétie wébérienne qui résonne, lorsqu'elle soutenait que « le moindre secrétaire technique l'emportera à la longue toujours sur le non-spécialiste, fût-il ministre. » (Weber cité par Marcuse Ibid : 284). La rationalité occidentale, essentiellement formelle dans son époque moderne, tend, avec la postmodernité, à ne plus être autre chose qu'une instance de gestion; et Marcuse conclut : « La domination de la rationalité formelle est donc gestion de l'appareil par un savoir technique : c'est la réification de la raison – la réification comme raison –, l'apothéose de la réification. » (Ibid : 284).

De manière générale, nous assistons donc à une mise sous *contrôle* gestionnaire du *pouvoir* politique – ainsi réduit à ce que l'on appelle aujourd'hui du « show-business » – et à une instrumentalisation de la société ou du « vivre-ensemble » au profit de « l'intérêt-en-général » et la logique techniciste du capital qu'il véhicule. Nous sommes ainsi passés d'une dynamique politique moderne, où c'est l'« État-Nation » qui se voyait chargé de dépasser les antagonismes sociaux en vue d'assurer la reproduction sociétale, à une dynamique gestionnaire post-moderne pour laquelle l'« État-Marché » est devenu l'instance de renforcement de cet « intérêt-en-général » au service de l'expansion de la marchandisation du monde. Cette nouvelle dynamique, en tant qu'elle implique donc l'atomisation de tout référent identitaire et subjectif, érige finalement la « concurrence » comme seul mode d'existence de la vie sociale. La post-modernité marque de ce point de vue une sorte de dégénération, un retour

fantasmagorique à une naturalité machiavélique, uniquement déterminée par la guerre pour la survie individuelle, où la raison du plus fort est devenue celle des « compétences » manifestant l'*efficience* du *contrôle* de l'« environnement ».

Dans ce *Nouveau Monde post-moderne*, c'est alors le rapport unissant la *nécessité idéologique* et la *liberté utopique*, respectivement entendues comme les deux grandes modalités modernes ou politiques de l'orientation significative de l'action, qui s'efface au profit d'une nouvelle catégorie : celle de l'unité immédiate et autoréférentielle de l'« information ». La circulation et la gestion de l'information sont devenues l'ultime matérialité de la vie sociale. D'après Freitag, le passage en question est donc également celui d'une société de production de biens économiques à une société où l'essentiel de l'activité sociale consiste directement à produire et aménager des rapports sociaux¹⁶⁷. De ce point de vue, lorsque ce n'est donc plus seulement la matérialité mais l'ensemble de la réalité humaine que l'on transforme en « chose utile » en la soumettant au seul critère de l'efficacité, toute forme d'action se voit réifiée du même coup : c'est le technocratisme, c'est-à-dire le dépassement du pragmatisme utilitariste anglo-saxon par sa version opérationnaliste états-unienne. Notre imaginaire collectif, s'il garde une actualité, n'a plus d'autre obsession que de formater la société à la manière d'un produit informatique et d'exploiter les forces humaines comme on exploite les forces de la nature, c'est-à-dire en faisant d'elles les machines de leur propre exploitation. Notre puissance organisationnelle peut et doit atteindre celle de l'énergie atomique... D'où la bureaucratie technicisée à laquelle chacun se soumet quotidiennement comme l'on se soumet à la loi de la pesanteur. Et comme nous venons de le souligner à la lumière de la problématique marxiste de la « réification », les relations humaines deviennent des choses sous l'impulsion première de « l'objectivité scientifique positive » qui, partout où elle est employée, instaure le règne de la *nécessité*. Le monde devient une addition de « faits » qui ne sont rien d'autre que le matériel de l'expert, la substance du *contrôle* par excellence.

Et nous y insisterons une dernière fois : c'est aux États-Unis que ce processus a été le plus radical dans la mesure où c'est directement en lui que l'histoire y a pris racine. En effet, c'est avec la révolution industrielle qu'a émergée l'histoire « institutionnelle » des États-Unis en tant qu'elle deviendra celle de ce que nous appelons le « colonialisme interne » post-

¹⁶⁷ L'auteur souligne à cette occasion l'une des thèses de Ernst Jünger, selon laquelle nous serions aujourd'hui en train d'assister, non plus seulement à la substitution des machines au savoir-faire synthétique de l'artisan producteur, mais également à l'extériorisation de l'acte synthétique par excellence que constituait jusque-là le « jugement » dans des systèmes informatiques automatisés, dont les êtres humains sont devenus les servants.

moderne¹⁶⁸. Rapidement, la gestion s'est développée comme substitut à la politique pour organiser la société. L'objectif premier était de contrôler la vie humaine afin qu'elle ne soit pas freinée dans sa course au profit saisie comme marque de la reconnaissance divine. Il fallait, et il faut encore, gérer les indiens, les noirs, les pauvres, les marginaux, même les personnes âgées, afin qu'ils ne contreviennent pas à l'efficacité de l'« American-way »¹⁶⁹. Mais ce « règne de la nécessité » n'est-il pas justement à l'origine du développement de la « misère » en tant qu'elle l'encourage en retour sous la forme de la « croissance économique » ? À cette question s'en ajoute une autre : ce cercle vicieux est-il autre chose que le propre du « capitalisme » ?

¹⁶⁸ Nous rapportons l'origine de ce « colonialisme interne » à la fin du XIXe siècle, lorsque la frontière géographique de l'« ouest » – qui jusque-là avait agi comme « utopie » pour contenir la contradiction récurrente entre les intérêts particuliers et l'intérêt général – eut atteint sa limite. Comme nous l'explique Rolande Pinard dans son excellent article intitulé « *Le New Deal* : essai d'interprétation à partir de quelques antécédents historiques », paru dans le numéro 12/13 de *Société* (hiver 1994), cette frontière géographique fut alors remplacée en effet par une nouvelle frontière, industrielle et technique cette fois, sous l'égide du capitalisme corporatif. Si le continent terrestre connaissait une limite (celle de l'océan pacifique), la croissance économique et le progrès techno-scientifique en étaient pour leur part dégagés. Dès lors, c'est la représentation même de la frontière qui a changé de sens : il ne s'agit plus d'une frontière qui fixe des limites, mais d'une frontière à franchir, où le mouvement remplace la structure et engendre l'expansionnisme. Mais à ce titre, comme l'affirmait Arendt à propos du mouvement nazi : « On ne devrait jamais oublier que seul un édifice peut avoir une structure, mais qu'un mouvement [...] ne peut avoir qu'une direction : que tout espèces de structure légale ou gouvernementale ne peut que constituer un handicap pour un mouvement qui va se propageant à une vitesse croissante dans une direction déterminée. » (cité par Pinard 1994 : 221). Et si le propre du mouvement totalitaire – que nous rapportons donc en l'occurrence au colonialisme interne – réside d'après Arendt dans le fait de nier l'individu, de fusionner le privé et le public et d'encourager l'expansion pour l'expansion, alors la dynamique même du « capitalisme corporatif » révèle son caractère totalitaire puisqu'il subordonne en effet l'individu à la personne juridique collective, au travers d'une confusion du politique et de l'économie dirigée selon une dynamique de « transnationalisation » afin de conquérir de nouveaux marchés. Et il se trouve que ce sont justement ces grandes corporations qui ont constitué le support d'unité nationale entre des états dont l'idéal d'indépendance ne pouvait reconnaître une soumission à un intérêt général que sur le plan économique et non pas politique, et donc que c'est l'histoire des Etats-Unis qui, depuis le départ, s'est constituée selon une logique totalitaire. Une logique totalitaire non pas tant vécue alors sous la forme d'une domination politique et institutionnelle extérieure, mais derrière une forme plus perverse de contagion systémique se déployant de l'intérieur. De là provient donc ce qu'il faut qualifier de « systémisme », à savoir la logique même du « colonialisme interne de l'expertise », qui signifie que le tout prime sur les parties non pas d'un point de vue axiologique ou normativement finalisé, mais purement instrumental et opérationnel. Au départ issu de la *raison* philosophique, le principe de « totalité » ne se rapporte plus ainsi qu'à l'efficacité expérimentale, et ceci depuis donc environ un siècle, depuis cette période qui préparera le *New Deal* en se qualifiant de *Progressive Era*, et qui, tout en marquant l'avènement du « capitalisme corporatif », inaugure donc « la forme technocratique de la démocratie gestionnaire et la nouvelle frontière industrielle technique. » (Pinard 1994 : 219).

¹⁶⁹ La question du rôle de ce nouveau mode civilisationnel post-moderne dans le développement des mouvements totalitaristes en Europe mériterait d'ailleurs d'être approfondie. Nous ne faisons ici que la souligner : dans quelle mesure le totalitarisme européen – fasciste et communiste – du XXe siècle n'est-il pas l'expression de l'échec du *pouvoir* politique face à la pression du *contrôle* gestionnaire porté par

II.2.3) Le « monisme opérationnaliste » ou la coïncidence immédiate de l'*efficience expérimentale* et du *contrôle gestionnaire*.

Le capitalisme, en tant qu'il résulte de la « coïncidence » du sujet formel et abstrait (d'une connaissance détachée de l'existence et ainsi réduite à sa pure *efficience*) et de son propre intérêt individuel matériel et concret (issue d'une existence vidée de toute réflexivité herméneutique et critique et ainsi réduite à une pure activité de *contrôle*), annonce depuis le départ la fragilisation – jusqu'à une potentielle extinction – de la « dialectique historique » de la *raison* (philosophique) et du *pouvoir* (politique), entendue comme la condition de réalisation des grandes « finalités » de la modernité que nous rapportons à la quête de « justice » et à la recherche de « sagesse », saisies dans leur appartenance mutuelle. Pour autant qu'il relève alors lui-même (conjointement au progrès de la science *expérimentale*) du procès d'émancipation spécifiquement moderne de l'« instrumentalité » dirigée vers la réalisation des « finalités » en question (c'est-à-dire de la prise en charge *gestionnaire* de cette dernière), il constitue en même temps le point de départ du renversement de la primauté inscrite entre cette instrumentalité et les finalités auxquelles elles correspondent. C'est elle qui doit à présent déterminer ces dernières. Avec le capitalisme, c'est le monde des besoins et de la nécessité, de l'intérêt et de la validité, qui est inexorablement érigé comme l'instance fondamentale de réalisation de l'être humain. Et ceci, au dépend de la normativité inhérente à toute quête de liberté et à toute recherche de vérité, désormais reléguées dans les poubelles d'une préhistoire qui a fini par engloutir l'histoire.

Le capitalisme constitue ainsi la réalité la plus prégnante du « monisme opérationnaliste » de l'*efficience* expérimentale et du *contrôle* gestionnaire. En effet, la rationalité dont il est porteur, qui est celle du « calcul raisonné » attaché à la recherche incessante du « profit » et finalement réductible au seul critère de la « rentabilité », se voit uniquement établie au service des opérations économiques et techniques déterminées par la *nécessité* des lois du « marché » et de la « technique », de l'« appropriation » et de la « productivité ». Pour le capitalisme, l'*efficience* et le *contrôle* ne font qu'un – une seule et même « force productive ». C'est aux États-Unis que ce processus s'imposera de la manière la plus radicale, tout particulièrement depuis la seconde guerre mondiale qui signe leur

le capitalisme, l'expression d'un *pouvoir* rongé par le *contrôle* qui livrerait son dernier combat avec les armes de l'ennemi, une réaction totalitaire particulière face à l'émergence d'un totalitarisme généralisé?

hégémonisme mondial, en continuité historique avec la dynamique européenne des premières révolutions industrielles. Ici, nous postulons donc que c'est seulement à partir de ce « Nouveau Monde », qualifiable de « post-moderne », que s'amorcera le processus d'éradication radicale des deux finalités théorique et pratique que la modernité avait érigé comme telles, à savoir la « recherche de vérité » portée par la *raison* philosophique et la « quête de liberté » dirigée par le *pouvoir* politique, dont la cohérence propre se manifestait au travers de la « dialectique historique » de la « sagesse » et de la « justice ».

« De même que nous ne nous rendons compte de notre vieillissement que lorsque nous sommes déjà vieux, disait J. Burnham, de même les contemporains d'un grand changement social s'aperçoivent rarement que la société est en train de changer avant que le changement soit déjà effectué. » (Burnham 1947 [1941] : 83). Le « changement social » évoqué par l'auteur est le suivant : « Les directeurs tendent naturellement à identifier le bien-être de l'humanité avec leurs propres intérêts et son salut avec la mise entre leurs mains du contrôle de la société. Ils croient pouvoir faire marcher la société avec la même efficience qu'une usine de production massive où ils auraient carte blanche. [...] Mais ce ne sont pas les directeurs eux-mêmes qui formulent explicitement leurs idéologies, qui en tirent les implications et qui les systématisent. Cette tâche incombe aux intellectuels. » (Ibid : 186). Ce que ne voit pas l'auteur ici, peut-être parce que lui-même trop contemporain du changement en question, c'est qu'en réalité les « intellectuels » et les « directeurs » ne forment plus qu'une entité, celle des « experts » en l'occurrence, réunissant en eux l'efficience du discours intellectuel et le contrôle de l'activité directoriale. Ceux-là mêmes auquel J. Dewey ressemblait peut-être déjà à son époque et auxquels – pour le peu qu'il continue à respecter cette coïncidence méthodologique de la pensée et de l'action à laquelle il était tant attaché – il s'identifierait à coup sûr aujourd'hui. C'est-à-dire ceux-là mêmes qui doivent à présent le remercier d'avoir prononcé ce genre de propos : « Intelligence after millions of years of errancy has found itself as a method, and will not be lost forever in the blackness of night. The business of liberalism is to bend every energy and exhibit every courage so that these precious goods may not even be temporarily lost but be intensified and expanded here and now. » (Dewey 1963 : 93). Ainsi explicitement compris comme étant celui de sa propre *efficience* expérimentale, c'est-à-dire de celui des « techno-sciences » (que Dewey sous-entend derrière ces « precious goods »), le progrès de la connaissance et de l'humanité en générale ne peut s'effectuer autrement qu'en étant garanti par le « libéralisme » entendu « technocratiquement » comme avènement du *contrôle* gestionnaire. Plutôt que de parler de « progrès », il faudrait alors plus simplement parler d'un « processus », celui-là même qui,

dans la pensée nord américaine, relève effectivement de l'identification primordiale de la découverte scientifique et de l'invention technique.

Si chez Hegel la condition de la réalisation de la *vérité* philosophique et de la *liberté* politique résidait au cœur de la correspondance dialectique en devenir de la connaissance « rationnelle » et de l'existence « réelle », pour Dewey, c'est la coïncidence immédiate et immuable de l'*efficience* expérimentale et du *contrôle* gestionnaire qui permet l'opérationnalisation systémique de la validité théorique et de la nécessité pratique. Ce n'est plus alors l'*expérience du monde* qui se voit subjectivement et objectivement orientée sur la base de la commune appartenance normative-expressive ou « symbolique » de la connaissance et de l'existence, c'est directement l'effectivité de la connaissance et de l'existence qui relève de la mise en coïncidence opérationnelle ou « naturelle » de la subjectivité et de l'objectivité, rendue possible et nécessaire par la positivité immédiate et absolue du *monde de l'expérience*. Dans cette optique, en tant qu'elle détermine plus exactement l'identité de la *validité* (du *contrôle*) et de la *nécessité* (de l'*efficience*), l'unification de la cohérence de la pensée et de la puissance de la volonté n'est donc plus que le prédicat de la situation problématique à résoudre. La dialectique de la *raison* et du *pouvoir*, au lieu de déterminer la coïncidence de l'*efficience* et du *contrôle*, s'y soumet... avant de disparaître.

Cette identité de la *nécessité* et de la *validité*, qui mieux que l'« économie du savoir », c'est-à-dire l'appropriation capitaliste de la connaissance, l'exprime aujourd'hui ? En notant donc ici que le terme d'« économie » est venu se substituer à celui de « société », en réduisant par la même la liberté collective inhérente au « vivre-ensemble » à la multiplicité des intérêts individuels de la vie privée et à la lutte naturelle pour leur satisfaction, nous pouvons à cet égard citer Gilles Gagné : « Parce que les progrès de nos sociétés dépendent des avancées productives des entreprises et des organisations, et parce que la santé de ces dernières dépend des rentes d'innovation qu'elles obtiennent de la mobilisation du savoir, nous nous trouvons maintenant dans une « économie » du savoir. [...] C'est l'efficacité des innovations (dût-elle être parfaitement mystérieuse) qui doit orienter le jugement, et non la vérité des propositions, la rationalité des principes ou l'intégration des observations de détail à des théories générales. » ¹⁷⁰(Gagné 2005 : 46-47).

¹⁷⁰ L'auteur nous rappelle d'ailleurs au passage que la privatisation du savoir dont il est en fait question, est en effet toute entière opposée à la vision moderne et classique de la connaissance qui, ne serait-ce qu'avec Bacon qui parlait alors de l'« audace du savoir » sous la figure d'une recherche publique de la vérité, identifiait celle-ci au premier acte de la liberté individuelle et, à ce titre, au principal bien collectif en tant que base d'une plus grande égalité entre les êtres humains.

Dans l'optique qui est la notre, il faut préciser ici, en suivant Freitag, que c'est donc la notion pragmatique de la technique, beaucoup plus que le concept épistémologique de la science classique, qui préside dans l'ensemble à la dissolution contemporaine de toute différence formelle entre ces deux domaines. D'où le concept de « techno-cratisme » pour désigner le nouveau mode d'organisation du monde social au sein duquel la connaissance scientifique devient l'équivalent de la rentabilité technique. Derrière lui, il s'agit en fait de « l'abandon systématique des références épistémiques qui fondaient normativement cette capacité d'auto-régulation cumulative des pratiques scientifiques, techniques et esthétiques, avec pour effet d'effacer progressivement toute différenciation formelle entre ces pratiques, ainsi qu'entre celles-ci et les activités de la vie quotidienne d'une part, la praxis politique de l'autre; la « production » se confond alors à nouveau avec la « reproduction ». Cela conduit à une nouvelle indifférenciation synthétique des pratiques, à une perte de réflexivité et de la possibilité d'extériorité vis-à-vis de la société qui, en ses aspects purement formels, pourrait alors susciter une comparaison avec la condition mythique. » (Freitag 1986 (II) : note 6 p245). Tout particulièrement grâce au dépassement de la science classique par la cybernétique qui permet « de contrôler l'action elle-même dans son déroulement finalisé et son ajustement continu et pragmatique à l'« environnement » », ce qui est maintenant « provoqué », ce n'est plus seulement la nature (en vue de libérer de l'énergie), mais l'humanité en tant que telle. Mais ainsi, le problème central réside dans le fait que la cybernétique « ne présuppose plus aucune intégration a priori des finalités particulières, comme le faisait encore la technique classique (transformation mécanique du monde) en se rapportant à un concept de besoin posé comme a priori, et elle ne présuppose pas plus une intégration a priori des modalités formelles de l'action, comme le faisaient les mathématiques en tant qu'elles médiatisent aussi bien le rapport cognitif (scientifique) que le rapport pratique (technique) au monde extérieur. »¹⁷¹ (Ibid : 324). Dans le déploiement technologique cybernétique, le « dévoilement du monde » se trouve remplacé par la production de n'importe quel effet possible, libérée de toute dépendance normative à l'égard des modèles d'intégration et de reproduction ontologique de la réalité historique et naturelle qui, jusque-là, la déterminait toujours déjà a priori. « Le double ancrage du monde objectif dans la subjectivité (Kant) et de la subjectivité dans l'objectivité (Hegel ou Marx) s'y trouve rompu, et l'unité a priori du sujet aussi bien que du monde objectif doivent dès lors y être réalisées a posteriori et pragmatiquement, c'est-à-dire

¹⁷¹ Freitag précise à ce titre : « Les mathématiques ne transcendaient donc aucune forme d'expérience, elles ne faisaient que traduire et mettre en œuvre formellement l'a priori d'une « communauté d'expérience des êtres-vivants-dans-le-monde ». Elles permettaient d'unifier formellement le « plus petit dénominateur commun » de cette expérience dans le monde, et c'est pour cela qu'elles possédaient non seulement une valeur formellement universaliste, mais aussi une valeur ontologique. » (Ibid : 324).

encore une fois d'une manière purement technique... ou disparaître. » (Ibid : 335). À l'aide de la cybernétique, le technocratie post-moderne s'attaque ainsi au trois unités – sujet, objet, médiation – primordiales de l'être humain (ou du « Dasein » tel que l'a défini Heidegger); et cela, sur la base d'une redéfinition radicale du rapport classique de la théorie à la pratique selon laquelle ce n'est plus leur *unité* et leur *séparation* qui se renforcent réciproquement, mais leur coïncidence immédiate qui annule leur opposition et leur singularité respective¹⁷². Et par là même, la théorie et la pratique étant, comme nous l'avons déjà souligné, les deux modalités essentielles du rapport « sujet-objet » – la théorie constituant l'objectivité perçue subjectivement, et la pratique, la subjectivité vécue objectivement –, c'est ce dernier qui se trouve également réifié au travers de sa mise en coïncidence immédiate. Une fois de plus, à la différence du principe dialectique qui se concentre plus sur le « rapport » reliant les termes que sur ces derniers et la « différence » qui les sépare, le pragmatisme, qui a toujours également défini la structure de l'expérience sur la base d'un rapport inscrit entre un organisme subjectif et son environnement objectif, en adoptant sa visée opérationnaliste, bien loin de maintenir la séparation au sein de l'unité au nom de la coïncidence des opposés, la dissout au contraire au profit de la coïncidence du même avec lui-même, c'est-à-dire d'une unité purement abstraite et formelle, vide, tautologique, devenant ainsi à elle-même sa propre négation. Le sujet humain et le monde objectif ne font plus qu'un, immédiatement, et c'est donc la possibilité même de l'expérience humaine du monde, en tant qu'elle était au départ issue de leur altérité, qui s'annule effectivement.

En ce sens, l'opérationnalisme ne constitue donc au bout du compte rien d'autre que le règne achevé du « virtuel », celui de l'« informatique » en l'occurrence, en tant qu'il « représente alors en même temps le mode opératoire effectif de la nouvelle structure, et le fondement de sa nouvelle légitimation dans laquelle l'objectivité n'est plus comprise que sous le mode de l'efficacité » (Freitag 1986 (II) : 325-326). Une « virtualité informatique » qui, à la différence de sa forme symbolique originelle où il ne s'agit en fait que d'un processus

¹⁷² Nous pouvons d'ailleurs préciser à ce propos que cette redéfinition du rapport de la théorie à la pratique cadre effectivement avec l'élévation de la cybernétique au rang de science suprême, surpassant ainsi les sciences de la nature et, par ce biais, confirmant le postulat général de ce chapitre d'une mutation post-moderne. Hannah Arendt s'est également prononcée sur ce point : « Si l'on veut tracer une ligne de séparation entre l'époque moderne et le monde dans lequel nous venons d'entrer, on peut trouver le clivage entre une science qui observe la nature d'un point de vue universel et arrive ainsi à la dominer complètement, d'une part, et d'autre part une science vraiment « universelle », qui importe dans la nature des processus cosmiques au risque évident de la détruire et de ruiner du même coup la domination de l'homme sur la nature. [...] Tout ce qui arrive sur terre est devenu relatif depuis que la relation de la terre à l'univers sert de référence à toutes les mesures (Arendt 1983 : 339-340). Elle précisait ainsi au début de l'ouvrage en question : « Scientifiquement, l'époque moderne, qui a commencé au XVII^e siècle, s'est achevée au début du XX^e siècle; politiquement, le monde moderne dans lequel nous vivons est né avec les premières explosions atomiques. » (Ibid : 39).

d'abstraction qui laisse en quelque sorte intact le fondement perceptif de la représentation objective (et par conséquent le fondement de l'intuition objective ou le sens commun de la réalité), se substitue à la réalité en en prenant la forme sensible et donc aussi la place. Et c'est d'ailleurs là le propre de ce que certains qualifient aujourd'hui de « dispositif », en affirmant que si « le futur comme projet possède une indétermination fondamentale, une incertitude quant à l'avenir, le dispositif réduit et annule cette indétermination en un à-venir programmé et certain. [...] On aboutit par conséquent au paradoxe selon lequel la technique comme dispositif est à la fois ce qui temporalise l'humain en le dotant d'une mémoire et d'un projet pour le futur, en le projetant vers l'indétermination de l'avenir, et aussi ce qui referme l'ouverture de l'avenir dans la certitude de l'à-venir programmé. » (Teulier 2005 : 96). Et si nous voyons donc bien ici comment les « dispositifs techniques » peuvent être envisagés à la fois comme l'origine de l'humanité et, dans leur achèvement informatique, comme le moyen de la réintégrer à la nature; nous voyons bien en même temps dans quelle mesure ils rejoignent la logique même de l'entreprise capitaliste, que nous évoquions ici au départ, au travers de leur obsession commune à éradiquer toute forme d'incertitude. Car en effet, comme le souligne R. Manis, auteur de *The economic theory of managerial capitalism* (1964), la direction de l'entreprise « tend à minimiser l'incertitude, à minimiser les conséquences de l'incertitude, ou à minimiser ces deux éléments. » (cité par Galbraith Ibid : note 2p36). Et finalement, c'est à nos yeux l'« expertise » qui, saisie comme l'actualisation concrète de l'opérationnalisme, contient en elle-même de la manière la plus limpide la logique en question, à savoir cette annulation de toute altérité (dialectique) inscrite entre d'une part la théorie et la pratique et, d'autre part, entre le sujet et l'objet, au profit de l'efficacité méthodologique saisie comme annulation de l'incertitude. Cette expertise qui, en effet, comme nous l'indiquent ceux qui prétendent aujourd'hui – avec un sang froid qui ne peut être que celui de l'expert lui-même – *repenser la science*, « devient le lien privilégié entre la connaissance et l'action, entre l'état de l'art en science et en technologie et la décision politique. L'expertise est donc potentiellement aussi universelle que les pratiques dont elle traite. Elle a une importance cruciale pour un présent qui cherche toujours à ordonner l'action dans l'urgence de l'immédiateté. » (Novotry 2003 [2001] : 274).

D'un point de vue plus directement sociologique, toujours en suivant Freitag, *la métamorphose de la question sociale* renvoie dès lors, en résumé, au passage d'une « structure de classes » fondée sur un système institutionnel universaliste à une structure pyramidale de « statuts » rendue mobile à tous les échelons par les procédures de négociations. *La question sociale* n'est plus tant alors celle d'être au-dessus ou en dessous, que celle d'être « in » ou

« out » – à la manière du fonctionnement des prises électriques répondant à un modèle purement physique. En d'autres termes, nous assistons au passage « de la particularisation « circonstancielle » de règles universalistes bureaucratiques à la généralisation technocratique et pragmatique des « contrôles » permettant de « réduire l'incertitude » inhérente à un « environnement » comportant, à mesure que se multiplient les intérêts particuliers et les objectifs dans lesquels ils se projettent, un foisonnement croissant des « variables ». C'est alors la « complexité », et elle seule, qui prend valeur de transcendance dans la société. [...] Les variables deviennent, pour la pratique sociale comme pour les sciences qui peuvent enfin l'étudier de plain-pied, la forme sous laquelle toute réalité sociale est sommée de se présenter pour se faire reconnaître valeur d'objectivité. » (Ibid : 326). De cette manière, le droit, qui était au départ le lieu par excellence de la mise en relation synthétique de la *raison* philosophique et du *pouvoir* politique, devient la cible et le support idéal de l'ajustement opérationnaliste en question : « Alors que « le droit » classique était posé comme un a priori de tous les rapports sociaux concrets (le moment politique de son institutionnalisation étant transcendantalisé par l'idéologie de légitimation), souligne Freitag, il tend maintenant à n'être plus que la résultante empirique de ces mêmes rapports. [...] chaque secteur de la pratique, chaque agglomérat d'intérêts particuliers tend à sécréter son propre « paradigme régulateur » de forme organisationnelle-décisionnelle, il institue son propre régime de droit conventionnel dans lequel les rapports de force « à la base » cherchent à s'équilibrer de manière purement empirique et à s'intégrer de proche en proche, dans le système d'ensemble, en n'ayant d'autre principe finalement que ceux d'effectivité et d'efficacité. Ainsi la société ne se définit plus qu'a posteriori, comme fonctionnement effectif, comme équilibrage pragmatique et mobile de l'ensemble des systèmes partiels d'intérêts et de gestion des conflits, d'absorption et de dissolution des « contradictions ». Formellement, un tel système procède de manière « horizontale », chaque sous-système n'étant plus qu'un élément de l'environnement de tous les autres, chaque décision ne prenant plus pour les autres que valeur de contrainte ou d'information. » (Ibid : 325). Par suite, l'excessivité de la quantité d'information inhérente à l'« environnement social » pousse le système à « internaliser » ce dernier, en accroissant sa propre complexité et en l'engageant ainsi dans un procès indéfini de différenciation interne qui coïncide avec son propre procès de reproduction. Ainsi retrouvons-nous le principe de l'adaptation perpétuelle appliquée à la réalité sociale et auquel la « sociologie tout terrain » répond en tant qu'experte dans les différents secteurs de l'opérationnalité sociale – en fonction de la multiplicité « naturelle » des « lois du marché ». La société, enfin parvenue à sa propre auto-régulation positive, n'est plus que l'environnement systémique du marché au sein du processus de globalisation. Et Freitag conclut : « la

« société » perd toute valeur normative à l'égard des pratiques particulières; ce ne sont plus celles-ci qui la « reproduisent » comme dans les sociétés antérieures. Elle devient au contraire elle-même la résultante de leurs interrelations empiriques. Les pratiques sociales échappent du même coup à tout principe d'unité transcendante, elles ne renvoient plus qu'à une multitude de subjectivités individuelles et collectives partielles et circonstanciées. » (Ibid : 351). Telle est la conséquence sociale de l'équivalence cybernétique de la *validité* théorique et de la *nécessité* pratique : l'identification du rapport à l'autre et du « vivre-ensemble » en général à la pure « puissance » de l'*efficience* et du *contrôle* laissés à eux-mêmes, c'est-à-dire au règne de l'« arbitraire absolu ».

En résumé, la « neutralité » pragmatique et la « positivité » scientifique qui symbolisent respectivement l'autonomisation du *contrôle* gestionnaire et celle de l'*efficience* expérimentale, c'est-à-dire les deux expressions pratique et théorique de l'« instrumentalité définitive » (saisie comme *réification de l'objectivité* en tant qu'elle se voit dans les deux cas détachée de toute appartenance à la subjectivité dont participe au contraire les deux finalités de la modernité que sont la *raison* philosophique et le *pouvoir* politique), signent l'avènement d'un monde qu'il ne s'agit plus de réaliser dans la durée, mais de faire fonctionner instantanément. L'être humain, bien loin d'être un individu social, potentiellement libre et universel, n'est plus qu'une simple donnée empirique dans le cadre toujours immédiat d'un espace social résultant de l'addition de ses multiples « terrains » opérationnalisés. Et la sociologie le prouve bien lorsqu'elle diagnostique la mort de son objet, c'est-à-dire de la « société », en prescrivant aussitôt son propre recyclage en « expertise de terrain » afin de respecter les nouveaux critères de scientificité. Des critères selon lesquels on ne connaît pas d'abord ce qu'on « est » objectivement ou ce que nous « devons être » subjectivement, que ce soit intérieurement (historiquement et librement) ou extérieurement (naturellement et nécessairement), mais ce que nous pouvons à la fois expérimenter et gérer, c'est-à-dire produire de manière efficiente et contrôlée sur la base de la dissolution de toute distance entre l'intériorité subjective et l'extériorité objective, et donc de ces dernières en tant que telles. L'homme et le monde, l'esprit et la nature, s'effacent devant la puissance de la pure efficacité et l'efficacité de la pure puissance. L'être humain, au même titre que les virus et les puces « biotechnologiques », fonctionne suivant la coïncidence de l'efficience adaptative et du contrôle environnementale.

Ainsi se répand le nouveau règne post-moderne ou le colonialisme interne du monisme opérationnel et de son « instrumentalité définitive », conjointement à l'hégémonie exponentielle du capital dans sa course sans fin ni finalité. « Le calcul

« formellement le plus rationnel » du capital, écrit Marcuse, est celui où l'homme et ses « finalités » ne figurent qu'à titre de grandeurs variables, comme élément du calcul des chances de gain et de profit. » (Marcuse 1976 [1954] : 280). Face à lui, une seule exigence subsiste : nettoyer le « terrain » sur lequel se « développe » l'efficacité purement instrumentale ou réifiée, maximiser la lutte contre l'entropie à l'aide de la « méthodologique », c'est-à-dire faire ce qui se fait déjà ailleurs en se conformant à la marche de la « néantisation ».

Conclusion

Au travers de ce chapitre, nous avons essayé d'esquisser, aussi bien sur le plan épistémologique de la connaissance que sur celui sociologique de l'existence, la thèse fondamentale d'une transition historique signant le passage de la modernité à la post-modernité. Ce passage se caractérise à nos yeux par l'effritement des grandes « finalités » de la connaissance et de l'existence modernes, en tant qu'il s'accompagne de la négation de leur propre « dualisme » qui, en les justifiant sous la forme de leur interdépendance, s'était plus précisément donné la forme d'une dialectique inscrite entre la théorie et la pratique. Et c'est donc ce dualisme de la théorie et de la pratique qui s'est dissout au profit de ce que nous pourrions appeler l'« hégé-monisme » post-moderne de leur « instrumentalité » respective – auxquelles elles se sont vues réduites, et qui n'ont donc pu subsister que sous une forme

« définalisée » dès lors qu'elles se déploient effectivement en dehors de toute forme de médiation historique et/ou réflexive. Seule l'immédiateté pragmatique préside à l'accomplissement auto-référentiel de l'efficacité instrumentale qui débouche ainsi sur le refoulement de toute « autorité normative » face à la pure « puissance opérationnelle ». La *nécessité arbitraire du systémisme technologique* remplace la *liberté contingente du devenir ontologique*. La « dialectique historique » comme condition de réalisation de la *sagesse* et de la *justice* s'est progressivement effacée en faveur du « monisme opérationnel » dans lequel coïncident « exactement » l'*efficacité* et le *contrôle*. Au *rapport ontologique moderne* de la philosophie et de la politique succède ainsi l'*exclusivité méthodo-logistique post-moderne* des techno-sciences et de la gestion. L'« équivalence » de la *mise sous contrôle du pouvoir* et de la *raison de l'efficacité* a remplacé le « rapport » inscrit entre le *pouvoir de contrôler* et l'*efficacité de la raison*.

Ce qu'il faut donc retenir avant tout, c'est la fragilisation croissante de cette double poursuite moderne de *vérité* et de *liberté*, issue du refoulement également croissant de l'*unité ontologique de la connaissance et l'existence* – tout autant opéré par l'épistémologie « positive » que par la sociologie « pragmatique ». Un refoulement concernant à la fois la dynamique « herméneutique » enracinant la théorie dans la pratique, et la dynamique « critique » du retour de la théorie vers la pratique dont elle provient, et qui, de cette manière, manifeste effectivement l'oubli de cette appartenance mutuelle de la connaissance et de l'existence au sein de l'immanence de notre *devenir* qui pourtant nous transcende.

Face à ce constat fondamental, il faut donc d'abord tenter de réaffirmer cette unité ontologique première de la connaissance et de l'existence ou, comme dirait Freitag, le caractère primordiale du « rapport d'objectivation » entendu comme structure fondamentale de la réalité (à la fois objective et subjective). En ce sens, il est d'abord nécessaire de rappeler avec ce dernier qu'il n'y a pas d'opposition ontologique entre une activité proprement cognitive (scientifique) et une activité qui ne le serait à aucun titre. La pensée « commune » et la pensée « scientifique » partagent un même rapport d'objectivation d'abord et avant tout symbolique, définissant dans un même moment et un même mouvement le sujet de la connaissance et son objet. Ces deux modes d'objectivation ne peuvent donc s'opposer ou se distinguer qu'au travers de leur « articulation » mutuelle, sur le double plan historique et formel, au sein d'un champ ontologique nécessairement homogène. Ensuite, il s'agit d'être en mesure d'opposer ce principe d'« analyse dialectique » à la sociologie « positive-pragmatique » qui a partout substitué le principe de la « rupture épistémologique » à l'analyse de l'articulation en question. Une « rupture » qui, de ce point de vue, révèle d'ailleurs sa

fonction première qui est de fournir une couverture épistémologique à un dogmatisme théorique – pour lequel la *vérité* n'est appréhendée qu'au travers de la relation négative qu'elle entretient avec son « autre » (l'idéologie) – qui peut ainsi à la fois esquiver la question de sa propre réflexivité et celle de sa propre genèse. Ainsi faut-il comprendre, toujours en suivant Freitag, pourquoi les sciences naturelles ont été conduites à se poser elles-mêmes à l'extérieur de la réalité objective, en se mettant du côté d'un sujet sans épaisseur et purement ponctuel pour saisir la réalité objectivement; et comment elles ont alors fondé leur statut formel, leur prétention formelle à l'objectivité et à la « cumulativité », uniquement sur la négation et l'annulation de leur propre épaisseur existentielle, pratique et, en fin de compte, objective – où elles sont pourtant constituées et situées. De cette manière, pour autant qu'elle constitue justement la « source » première de l'épistémologie et de la sociologie (et donc ce qu'elles se proposaient d'éclairer à l'origine), on comprendra que c'est bel et bien cette « épaisseur » (d'abord et avant tout symbolique et normative) que ces dernières ont fini par refouler au travers de leur développement positif et pragmatique au sein duquel elles ont terminées par se fondre l'une dans l'autre¹⁷³. Car en effet, à force de vouloir filtrer cette « source » pour n'en récupérer que la pure scientificité, l'épistémologie et la sociologie ont fini par l'assécher à force de la cimenter de l'intérieur et en profondeur pour pouvoir mieux la canaliser à partir de sa surface extérieure ou « empirique ». Une seule solution subsiste alors : le barrage hydro-électrique qui se moque aussi bien de l'amont que de l'aval, mise à part du point de vue de leur propre adaptabilité « méthodo-logistique » permettant de maximiser l'efficacité et la rentabilité de l'installation. Et c'est à cela que s'attache la « post-modernité » : substituer à l'effort visant le bon écoulement de la rivière depuis sa source jusqu'à la mer afin qu'elle nourrisse au mieux la terre qui l'accueille, l'instrumentalisation immédiate de l'énergie potentielle en vue de l'exploiter au service de sa propre maximisation – selon le principe purement autoréférentiel ou cybernétique d'un développement de l'efficacité en vue de son propre développement, c'est-à-dire d'une instrumentalité n'ayant plus d'autre finalité qu'elle-même, d'une « instrumentalité définitive ».

Aujourd'hui, saisie en fonction du principe opérationnaliste d'une « méthodo-logistique » généralisée, au sein de laquelle sont venues se fondre la connaissance de la connaissance et la connaissance de l'existence, cette « instrumentalité définitive » manifeste en bout de course un retournement du rapport ontologique entre l'activité scientifique et le

¹⁷³ Nous l'avons vu en effet, l'épistémologie est devenue sociologie des sciences en même temps que la sociologie, armée de sa méthodologie, est devenue l'instance de la logique de la connaissance par excellence où celle-ci ne subsiste plus qu'en tant qu'expertise. Au terme de cette évolution, précisons-le une fois de plus, ce n'est pas le *pouvoir de la vérité* qui a rejoint la *raison de la liberté*, mais bien plutôt l'*efficience de la validité* qui s'est engouffrée dans le *contrôle de la nécessité*.

réel qu'elle est censée saisir : ce n'est plus la connaissance scientifique qu'il s'agit d'affiner afin qu'elle soit à même de saisir le réel, mais le réel lui-même qu'il faut de nouveau produire – ou plus exactement réifier – afin que l'activité scientifique soit à même, en retour, de le saisir objectivement. La « positivité » n'est plus ni dans la méthode, ni dans l'objet, mais dans la capacité « pragmatique » d'intervenir et de décider dans un monde auquel nous n'appartenons plus mais qui, bien au contraire, nous appartient en même temps qu'il disparaît du même coup, au fur et à mesure que nous le soumettons à sa propre « opérationnalisation ». L'« expérimentation », dans cette optique, n'est donc plus déterminée par les critères méthodologiques de la « scientificité », mais par le *contrôle* empirique de ses propres paramètres qu'elle était bien plutôt censée elle-même déterminer. Et en retour, c'est la « gestion » qui, plutôt que de dépendre des exigences axiologiques et institutionnelles du « bien commun », ne dépend plus que de sa propre *efficacité* logistique et organisationnelle. Ainsi, aussi bien sur le plan épistémologique de la connaissance que sur le plan sociologique de l'existence, nous assistons au renversement du rapport de primauté classique inscrit entre l'instrumentalité technologique et sa finalité normative. Comme l'affirme O. Clain : « La techno-science contemporaine apparaît ainsi au moment où la pratique et la transmission de l'activité scientifique sont devenues indissociables de la technique et des problèmes « techniques » que la société offre à résoudre aussi bien dans l'ordre de son action sur la nature que dans celui de son action sur soi. » (Clain 1989 : 126). C'est dans cette perspective qu'il faut non seulement envisager le remplacement « techno-scientifique » des différentes *sciences empiriques* par des *programmes* relatifs à des *espaces de recherche* (ou des *domaines d'objet*), mais surtout, par ce biais, la revalorisation positive et pragmatique des sciences sociales dans l'ordre d'une connaissance « scientifique » pour laquelle ce n'est plus, comme le suppose la « méthodologie », la précision des critères de scientificité qui doit permettre d'accéder à l'objectivité du jugement le rapprochant de la *vérité*, mais, comme le postule la « méthodo-logistique », l'efficacité des conséquences d'une action sur l'objet scientifique concerné, sa *validité*, qui fonde l'objectivité de ses pré-requis consensuels.

Si par l'intermédiaire de l'héritage philosophique platonicien la Renaissance avait reconnu en l'esprit humain un second « Créateur », le monde contemporain semble ainsi réactualiser ce principe sur la base d'un « progrès technologique » saisi comme la plus haute manifestation de l'esprit humain, et qui, par ce biais, bénéficie de toute la légitimité nécessaire afin de produire à nouveau le monde dans son ensemble, y compris la société. Selon cette perspective, le « travail de terrain » en cours dans la sociologie contemporaine peut donc bel et bien apparaître comme un travail de création, voire même comme le travail de création par excellence en tant qu'il s'élève à la hauteur de la création divine, avec en retour pour ultime

idéal de parvenir à son tour à s'établir *ex nihilo* en se libérant de tout enracinement historique et culturel – un idéal de « déconstruction » donc, qui, pour être atteint, exige en premier lieu la suppression de tout principe de totalité, c'est-à-dire un fractionnement généralisé à partir duquel tout reconstruire morceau par morceau... Et en effet, c'est d'abord comme multitude de « terrains » (d'enquête) que doivent être saisis les *programmes de recherche* que nous évoquions à l'instant, en tant qu'ils ne désignent plus la nécessité générale d'une référence empirique, mais le « fractionnement » de la réalité étudiée (en l'occurrence la société) en diverses fonctions d'intervention pragmatique de gestion (du social). Un fractionnement qui rejoint alors bel et bien le développement de la techno-science, dans la mesure où ce dernier débouche effectivement sur la « prolifération » de ces *programmes de recherche* se substituant en bout de course à l'ancienne visée de « cumulativité » de la science moderne avant tout dirigée vers le possible accroissement de la connaissance objective.

C'est sur cette prolifération des *secteurs de recherche* en sociologie que nous allons à présent nous pencher, c'est-à-dire sur ce que nous appelons *l'opérationnalisation contemporaine de la sociologie comme « science tout terrain »*. Et cela, dans le but de démontrer qu'en coïncidant comme nous venons de le voir avec l'annihilation de l'altérité ou du « dualisme dialectique » inscrit entre la subjectivité réflexive et l'objectivité empirique (que l'intelligence épistémologique s'attachait précisément à connaître en tant qu'elle s'est ainsi vu privée de sa raison d'être essentielle), qui sous-tendait en dernière instance la distinction classique de la théorie et de la pratique, cette « réification » est largement responsable de l'« hégé-monisme opérationnaliste » de la « méthodo-logistique » contemporaine pour laquelle la seule unité ontologique subsistante renvoie à la validité de ce qui « est » virtuellement objet de mesures et d'opérations quelconques¹⁷⁴.

Après avoir analysé dans notre premier chapitre *l'aliénation originelle de la sociologie comme « science positive »*, nous allons donc analyser, à la suite de ce second chapitre, cette *opérationnalisation contemporaine de la sociologie comme science « tout terrain »* que nous venons d'introduire synthétiquement et que nous pourrions également qualifier plus simplement de réification *pragmatique* (au sens contemporain d'opérationnel). Une opérationnalisation, également entendue ici comme réification, qui, à nos yeux, constitue

¹⁷⁴ Précisons ici une fois de plus que dans ce nouveau cadre post-moderne en fonction duquel la connaissance ne renvoie plus qu'à la formalisation des effets de l'opérationnalisation technoscientifique du réel, le modèle de référence n'est plus la mathématique mais la cybernétique – saisie comme théorie des « systèmes » d'information, en face de laquelle les différentes sciences empiriques ne représentent donc plus effectivement que la multiplication exponentielle des *secteurs* ou *programmes de recherche* en question.

finallement l'aboutissement de l'« objectivité déchirée » d'une sociologie qui, de manière générale, ne vise plus le progrès de la *vérité* comme étant également celui de la *liberté*, mais la « reproduction élargie » de la *validité* grâce à laquelle garantir une soumission toujours plus efficace à la *nécessité*. Une objectivité perdue donc, que symbolise parfaitement l'actuelle « transcendantalisation de l'état de fait » dont la responsabilité incombe essentiellement à cette *mise en réciprocité de l'immuable et de l'arbitraire* sur laquelle repose le pragmatisme opérationnaliste contemporain, en tant qu'il ne s'attache plus tant à connaître la réalité pour *pouvoir* agir en conséquence, qu'à la *contrôler* immédiatement pour connaître... l'insignifiant.

Transition 2

La production post-moderne du social ou l'opérationnalisation contemporaine de la sociologie comme « science tout-terrain ».

Au travers de cette seconde transition, il nous faut revenir sur ce lien inscrit entre *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive* et *cette crise de la modernité*, mais en tant qu'il ne peut donc pas être envisagé en dehors de cette problématique de la *transition vers la post-modernité* qui, nous allons le voir, correspond plus spécifiquement pour sa part à ce que nous appelons en retour *l'opérationnalisation contemporaine de la sociologie comme science tout terrain* – c'est-à-dire à une nouvelle sociologie qui, pour résumer, ayant pris acte de cette remise en cause de la « possibilité à venir » d'un *monde nouveau* porteur de

sagesse et de *justice*, se développe au bénéfice de l'« évidence instantanée » de la *toute puissance organisationnelle* du *Nouveau Monde*.

Pour ce faire, commençons par spécifier, non plus tant épistémologiquement qu'historiquement, ce qui constitue l'antithèse radicale de l'approche « herméneutique-critique » évoquée précédemment, à savoir cette approche « positive-pragmatique » en tant qu'elle constitue bel et bien d'après nous l'essentiel de la cohérence détectable entre *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive et son opérationnalisation contemporaine comme science tout terrain*¹⁷⁵. C'est-à-dire l'essentiel de cette cohérence qui est tout autant à nos yeux celle qui articule la *crise de la modernité* à la *transition vers la post-modernité*. En effet, si le « positivisme » symbolise avant tout la *crise de la modernité*, à savoir la crise de l'« Histoire » entendue comme cette temporalité réflexive de la tradition à l'égard d'elle-même – c'est-à-dire à la fois comme *revenir herméneutique* et *devenir critique* – ancrée dans la force immanente de son propre commencement au nom de l'autorité transcendante de *l'unité possible à venir de la vérité du monde et de la liberté humaine*; le « pragmatisme », pour sa part, marque surtout *l'avènement de la post-modernité*, c'est-à-dire le terme de cette « Histoire » ou de cette « réflexivité herméneutique-critique » qui, ayant

¹⁷⁵ Un lien qui, précisons-le au passage, avait déjà été entrevu par le sociologue américain C.W. Mills lorsqu'il évoquait – à propos du processus de « spécialisation » et de « professionnalisation » de l'activité scientifique auquel la sociologie américaine s'est vue soumise dès sa naissance à Chicago – cette tendance à « penser que, pour peu qu'on utilise pour *régler la conduite sociale*, les méthodes de la Science, qui permettent à l'homme de domestiquer l'atome, les problèmes de l'humanité seraient bientôt résolus, et tout le monde connaîtrait la paix et l'abondance. ». (Mills 1967 [1959] : 117). Marcuse, de son côté, affirmait à ce propos que « la transformation des concepts philosophiques en concepts sociologiques aboutit finalement à livrer l'existence historique de l'homme aux mécanismes immuables du processus social, et réserve à sa personnalité morale le soin de sa « destinée » et de ses fins. Le terrain est désormais libre pour une étude des problèmes sociaux sans jugement de valeur. » (Marcuse 1968 [1954] : 430). En France, c'est sûrement *Le métier de sociologue* de Bourdieu, Chamboredon et Passeron, qui symbolisera le mieux cette transition du « positivisme » au « pragmatisme » – qui date donc plus précisément en France des années 1970 – au travers de ce que les auteurs appelleront alors le « constructivisme » qui, parallèlement à cette conjugaison du positivisme empiriste et de l'opérationnalisme pragmatique, a également stratégiquement fait appel à la légitimité épistémologique du matérialisme marxiste tel qu'il s'était vu dogmatisé par Althusser. Ce « constructivisme » signifie ainsi surtout la réconciliation des sciences naturelles et des sciences humaines, sur la base d'une pétition de principe affirmant que tous les objets de connaissance sont semblablement construits par la science, avec donc pour unique condition de les passer au crible de la « rupture épistémologique » garantissant en retour le caractère « spécialisé » et « professionnel » des activités qui s'y rapportent, et qui, en tant que tel, fournit le meilleur indicateur de la scientificité dont elles se réclament. À cette pétition, nous devons répondre avec Freitag que tout « objet » ressort toujours d'abord et avant tout d'une « intuition humaine du monde » qui est tout autant commune au « scientifique » qu'au « vulgaire », en aval de leur origine animale. Ainsi n'est-il pas possible de décréter qu'il appartient à la démarche scientifique de reconstruire catégoriquement et entièrement la nature de son objet, puisque cela reviendrait finalement à produire subjectivement celui-ci plutôt que de l'étudier en vue de le connaître tel qu'il est objectivement – l'objet de la science ne pouvant plus en effet être autre chose alors que la maîtrise des schèmes opératoires que les chercheurs produisent arbitrairement.

déclaré forfait face à *la naturalisation des exigences du marché*, n'admet plus comme seule « durée » que celle du « développement » et de son perfectionnement (face au « sous-développement » persistant dont elle a finalement besoin pour se justifier en dernier recours). Ainsi le passage en question d'une sociologie « positive » à une sociologie « pragmatique » ou « tout terrain » serait effectivement celui qui rattache l'effondrement des « finalités » du monde moderne – en tant qu'elles garantissaient le renforcement de cette dynamique historique afin de la rapprocher toujours plus étroitement, au travers de son propre recommencement, de cet avenir tout autant idéal qu'insaisissable – à l'hégémonisme post-moderne d'une « instrumentalité définalisée » au service de la « Fin de l'Histoire ». *Les transformations de la sociologie seraient révélatrices des transformations sociologiques.*

Dans cette perspective, lorsque nous parlons de « positivisme » et de « pragmatisme », nous devons immédiatement préciser qu'il ne s'agit pas seulement de positionnements épistémologiques purement formels se retrouvant à toutes les étapes du développement de la pensée occidentale, et que partageaient donc déjà, entre autres, des auteurs tels que Démocrite ou Ptolémée. Il s'agit d'abord et avant tout à nos yeux d'engagements historiques concrets, attachés à une conception bien spécifique du sens de l'existence humaine. Des engagements historiques ou existentiels qui, transcendant ainsi les positionnements épistémologiques en question, se sont vus et se voient encore systématiquement refoulés par ces derniers en tant qu'ils s'efforcent, pour leur part, de les réduire à leur propre logique immanente afin de garantir l'« autonomie » – tout autant actualisée par la « rupture épistémologique » positiviste que par la « neutralité axiologique » pragmatiste – dont se réclame la connaissance scientifique à l'égard de l'enracinement historique de l'existence commune. Des engagements historiques ou encore ontologiques qui, se voyant ainsi refoulés par les positionnements épistémologiques dont ils constituent pourtant les conditions de possibilité, ne peuvent qu'abandonner ces derniers à leur propre auto-référentialité purement formelle déterminant en retour une connaissance (scientifique) qui ne peut être qu'étrangère à l'existence (humaine), c'est-à-dire la source même de l'aliénation et de la réification en question en tant qu'elles ne sont pas seulement celle de la sociologie, mais également celle de son objet, celle de notre « vivre-ensemble » ainsi désormais réduit au seul critère de l'« efficacité marchande ».

N'est-ce pas de ce point de vue, en effet, qu'il faut appréhender le rapport unissant la nécessité de rejeter toute considération dirigée vers les causes premières des phénomènes (afin de parvenir à l'objectivité du jugement qui les saisit), à la volonté de « remplacer le gouvernement des hommes par l'administration des choses »? N'est-ce pas également de ce point de vue qu'il faut envisager le rapport du principe épistémologique suivant lequel la

vérité du réel (une fois débarrassée de la question de ses causes premières) ne se dévoile qu'au travers du succès de l'action qui l'actualise, à la volonté d'opérationnaliser le comportement humain à la manière d'une banque de données informatiques? C'est en tout cas en ce sens que nous entendons surtout résonner le XIXe siècle « européen » lorsque nous parlons de « positivisme », alors que nous ressentons tout particulièrement vibrer le XXe siècle « américain » lorsque nous évoquons le « pragmatisme »; même si, à l'échelle de l'histoire humaine, c'est finalement au travers d'un tremblement commun que leur présence s'actualise le plus radicalement¹⁷⁶. Et même si, au contraire, sur la base d'une compréhension strictement inversée du rapport unissant la connaissance à l'existence, leur positionnement épistémologique respectif tend paradoxalement à les opposer l'un à l'autre.

En effet, alors que le positivisme postule tendanciellement que l'existence doit se soumettre à la connaissance en phase de parvenir à une totalisation scientifique définitive, le pragmatisme encourage au contraire la connaissance (en vue de parvenir à cette totalisation scientifique) à se soumettre aux critères d'une nouvelle existence, uniquement déterminée selon la pure efficacité du contrôle qu'elle est en mesure d'opérer sur son propre environnement. Autrement dit, alors que l'autonomie de la théorie, saisie comme condition de toute connaissance scientifique, est essentiellement rapportée par le positivisme à la possibilité de dissoudre le lien « herméneutique » qui l'enracine (« expressivement ») de manière a priori dans la pratique comprise comme existence concrète, historique et culturelle, le pragmatisme l'établit à l'inverse sur la base de la négation de la visée « critique » qui la réinsère (« normativement ») a posteriori dans cette existence pratique ou cette *praxis* dont elle provient à l'origine.

Deux positions épistémologiques ainsi symétriquement inversées qui, pourtant, partagent (potentiellement) en retour et au départ un seul et même objectif de réduction conjointe de la connaissance et de l'existence à la pure scientificité qui leur est commune. Un objectif qui, bien loin d'être encore ontologique, puisqu'il rapporterait alors les positions épistémologiques en question à ce qui les détermine, n'est plus que d'ordre strictement méthodologique, dans la mesure où il les dirige bien contraire vers ce qu'elles déterminent elles-mêmes au nom de l'autonomie (scientifique) dont elles se réclament. Un seul et même objectif ainsi essentiellement méthodologique qui, à partir du moment où il s'autonomisera à son tour de ces positions épistémologiques déjà elles-mêmes autonomisées de leur propre

¹⁷⁶ Et cela d'autant plus que, comme nous l'avons vu précédemment, la contribution de Max Weber à *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive* s'était déjà établie dans l'optique essentiellement « pragmatique » du principe de la « neutralité axiologique » qui sera effectivement repris systématiquement par la sociologie américaine comme le fondement primordial de sa propre « scientificité ».

substrat ontologique, doit être plus précisément qualifié de « méthodologistique » afin de bien signifier en retour sa propre correspondance vis-à-vis de *l'avènement de la post-modernité*. Un objectif donc plus précisément « méthodologistique », fondamentalement « post-moderne », qui, anéantissant systématiquement l'influence normative des deux grandes finalités modernes « théorique » et « pratique » (la *vérité philosophique* et la *liberté politique*), débouche ainsi par la même occasion sur l'évacuation du rapport d'*intérieurité dialectique* qui les soudait l'une à l'autre, au profit d'une *extériorité antinomique* selon laquelle elle ne peuvent que s'annuler réciproquement, en ne laissant subsister que leur propre instrumentalité désormais « définalisées » (la *validité expérimentale* et la *nécessité gestionnaire*), dont le seule mode d'ajustement ou de cohérence réciproque n'est plus que celui de la « coïncidence immédiate ». Bref un objectif « méthodologistique » qui, étant incapable de maintenir vivante *l'expérience de l'historicité* en tant qu'elle ne peut effectivement provenir que de l'« inachèvement » intrinsèque à tout « rapport dialectique » (qu'il soit de l'ordre du « réel », du « discours » ou de ce qui les relie justement l'un à l'autre), encourage et applaudit la « Fin de l'Histoire » qu'il envisage de ce fait comme l'ultime garante de sa propre victoire qui, à nos yeux, n'est finalement rien d'autre que celle de la « néantisation ».

Par « néantisation », nous entendons en effet la conséquence de la victoire de cette « méthodologistique » ou, ce qui revient au même, la conséquence de l'hégémonisme de l'épistémologie « positive-pragmatique » qui, à l'encontre de l'épistémologie « herméneutique-critique » assumant et renforçant *l'historicité* du rapport d'*intérieurité dialectique* reliant les finalités communes de la connaissance et de l'existence (disons cette fois la *sagesse* et la *justice*), refuse de reconnaître sa propre dépendance envers l'ontologie – en débouchant dès lors en fin de compte, par l'intermédiaire de l'autonomisation de la méthodologie se métamorphosant dès lors inévitablement en méthodologistique, sur cette mise en « coïncidence opérationnelle » de la connaissance et de l'existence les réduisant à leur propre « instrumentalité définalisée » (disons ici la *validité méthodologique* et la *nécessité logistiqu*e). Une « instrumentalité définalisée » qu'il faut donc saisir comme le moteur, ou plutôt comme le « modem », de cette « néantisation », dans la mesure où la mise en « coïncidence opérationnelle » dont elle relève sur le plan de la connaissance et de l'existence, est avant tout – en suivant ici Hegel – celle de la subjectivité et de l'objectivité en tant qu'elles se voient ainsi privées de leur « différence » qui, pourtant, est au fondement de leur propre « effectivité » et, par ce biais, au fondement de celle de la « réalité » en tant qu'elle est

subjectivement vécue et pensée au travers de l'expérience de sa résistance objective¹⁷⁷. Une « néantisation » que nous comprenons ainsi plus simplement comme « dissolution post-moderne de la réalité » causée par la double réduction « positive-pragmatique » – « méthodologistique » – du rapport « sujet-objet » et du rapport « théorie-pratique », responsable en d'autres termes de l'oubli et de l'annulation de *l'expérience humaine du monde* comprise comme articulation de la « connaissance vraie » à l'« existence libre », ou comme *procès inachevé et inachevable d'unification historique et dialectique de la réflexivité logique et de l'objectivation symbolique*¹⁷⁸.

Ce qu'il faut donc retenir dans l'ensemble, c'est qu'à la suite de la négation « positiviste » de l'ontologie opérée par l'épistémologie moderne, à partir de laquelle

¹⁷⁷ Comme nous l'avons déjà souligné, Hegel a bien montré en effet, au travers de sa critique de la *Critique* kantienne, que la conception épistémologique du rapport « théorie-pratique » se trouve toujours préalablement déterminée par la conception ontologique primordiale relative au rapport « sujet-objet » – la théorie étant essentiellement pour lui *l'extériorité objective saisie ou pensée à partir de l'intériorité subjective*, à l'inverse de la pratique qui renvoie au contraire à *l'intériorité subjective saisie ou vécue à partir de l'extériorité objective*. (Hegel 1997 : 85). Et effectivement, c'est en ce sens qu'il faut comprendre d'un côté pourquoi la mise en opposition exclusive de la subjectivité et de l'objectivité, opérée par Kant, débouche inévitablement sur la nécessaire autonomisation de la théorie à l'égard de la pratique, alors qu'au contraire la reconnaissance de leur intériorité partagée implique l'unité dialectique de ces dernières; et d'une autre côté, pourquoi c'est donc justement cette nécessaire « autonomisation » de la théorie à l'égard de la pratique qui, au nom du progrès scientifique, détermine en retour leur « coïncidence » comme la seule manière envisageable de les rapporter l'une à l'autre. Une *coïncidence immédiate* qui, allant ainsi à l'encontre de la nature ontologiquement *dialectique* du rapport qu'entretiennent les finalités « historiques » du monde « moderne » (la *vérité* et la *liberté*), serait en fin de compte à l'origine de la priorité accordée aux instrumentalités « empiriques » correspondantes (la *validité* et la *nécessité*), « définalisées » par le monde « post-moderne », en tant qu'elles sont pour leur part totalement étrangères à toute *mise en rapport dialectique*, mais par contre effectivement chez elles dans le cadre de la *coïncidence* en question. Celle-ci étant en effet la source de la *certitude* que requiert toute « stratégie » conséquente, à l'encontre du *devenir de la dialectique* qui renvoie pour sa part au *questionnement* dont provient tout « idéal » véritable.

¹⁷⁸ En rapportant cette problématique au contexte culturel et historique auquel elle appartient, c'est-à-dire à la dynamique de la civilisation occidentale, il ne faut pas oublier de préciser ici, en suivant Freitag, que nous assistons alors en fin de compte au propre reniement de cette dernière et de son originalité la plus intime, dans la mesure où celle-ci résidait justement dans le fait d'accepter, en se tournant tantôt plutôt vers l'« un », tantôt plutôt vers l'« autre », la contradiction qui régissait le rapport dialectique entre les « termes » qu'elle s'efforçait de dégager et d'épurer l'« un » face à l'« autre » – qu'il s'agisse de la *raison philosophique* et du *pouvoir politique*, mais également, au sein même de ces derniers, du rationalisme et de l'empirisme ou de l'individualisme et du sentiment de la communauté, ou encore de la purification de la forme et de l'enrichissement du contenu, de la nature et de la culture. De ce point de vue, en effet, entendue comme « fin de l'histoire » occidentale, la post-modernité signifie bien le dépassement de cette contradiction, mais en tant qu'il suppose en même temps l'annulation des deux termes contradictoires au travers de leur réduction respective à l'immédiateté de l'opérationnalisme systémique dans laquelle la dynamique historique de l'occident s'est ainsi finalement aliénée en croyant se réaliser. Cette dernière ne parviendra donc pas, dans l'état actuel des choses, à transmettre ce qui faisait sa force et sa richesse : la tension à la fois « critique » et « herméneutique » vers une idéalité maintenue à l'intérieur d'une expérience de l'empirie. Elle ne paraîtra plus autrement qu'elle a fini par se représenter lâchement elle-même : comme la domination immédiate et impersonnelle d'une « positivité pragmatique » à laquelle ne répond plus que la soumission ou le cynisme.

l'enracinement historique du « vivre-ensemble » – c'est-à-dire la « société » envisagée comme « totalité » concrète a priori – s'est vu retirée toute effectivité dans l'ordre de la connaissance scientifique, nous sommes présentement en train d'assister à la négation « pragmatiste » de l'épistémologie par la « méthodologistique » post-moderne, selon laquelle c'est cette fois-ci ce « vivre-ensemble » qui se voit immédiatement produit a posteriori à la manière d'un « environnement » artificiel.

À la suite de son auto-dissolution, la « société » laisse ainsi le « terrain » libre au développement autoréférentiel d'un processus de « totalisation sans totalité » qui, s'étant effectivement émancipé de toute appartenance concrète au devenir historique, débouche arbitrairement sur ce qu'il faut alors désormais qualifier de « système » – en tant qu'il coïncide alors effectivement avec ce que certains philosophes ont appelé la « mort du sujet ». Les rapports sociaux ne sont plus la source de compréhension de la vie individuelle, ils doivent au contraire s'adapter à elle. Et cela en faveur de l'argument « positif-pragmatique » par excellence – celui-là même que systématisera de son côté la « cybernétique » – suivant lequel l'être humain, à la différence des autres animaux et donc au-delà du fait de s'être adapté à son environnement naturel, se caractérise par sa plus haute « complexité systémique » à partir de laquelle l'essentiel de son activité consiste surtout à adapter son propre environnement à ses besoins. Réifiée en une multitude de réseaux et de terrains, la société devient le contexte organisationnel, toujours « partiellisé » au service de l'individu, dans lequel celui-ci n'a plus d'autre portée existentielle que la maximisation de ses « compétences » en vue de répondre au mieux à son propre intérêt grâce à un *contrôle* toujours plus *efficient* de l'« influence » de son comportement sur son « environnement » particularisé¹⁷⁹. Dans cette optique, les sciences humaines contemporaines répondent ainsi parfaitement au principe – « positif-pragmatique » – d'*opérativité* selon lequel la connaissance de l'objet se confond directement avec le *contrôle* exercé sur lui ou, en d'autres termes, avec l'*efficacité* autorégulatrice de sa propre production. Et en effet, d'après Freitag, « l'essor immense de la spécialisation résulte beaucoup plus de la multiplication des intérêts pratiques intervenant dans les procès de décision, que du mode de construction théorique de l'objet. [...] Si la science conserve encore une unité tendancielle, celle-ci ne résulte plus d'un modèle commun d'objectivité, mais simplement d'une abstraction possible des conditions générales d'efficacité de l'action instrumentale. [...] La science a remplacé la référence de vérité et le

¹⁷⁹ L'exemple le plus révélateur à cet égard est sûrement celui de la « file d'attente » saisie par la nouvelle sociologie qualitative américaine (depuis l'interactionnisme symbolique jusqu'à l'ethnométhodologie) comme son objet le plus typique, c'est-à-dire comme la situation sociologique par excellence.

principe normatif de réalité par celui de prévisibilité des résultats de l'action instrumentale orientée vers la réalisation de n'importe quelle finalité pratique univoque. Elle est devenue instrument formel de programmation des actions techniques, et comme la reproduction de la société est elle-même devenue une affaire de techniques, d'information, de prévision et de programmation, la science sous la forme des « sciences sociales » tend à se fondre directement dans le système objectivé de la reproduction. Plus que « force productive », elle devient à vrai dire elle-même, opérationnellement, le nouveau mode de reproduction de la société. » (Freitag 1986 (II) : 329).

Dans cette perspective, étant enfin parvenue à devenir la « reine des sciences » qu'Auguste Comte attendait depuis un siècle, la sociologie ne vise plus aujourd'hui à connaître la société, mais à la produire immédiatement, à la coudre à la manière d'un « tissu social » appréhendé comme l'espace généralisé de l'adaptation des pratiques sociales à toutes les contraintes systémiques naturalisées. La recherche sociologique est enfin en mesure de s'ajuster aux critères de scientificité des sciences exactes, voire même de les dépasser, puisqu'elle devient non seulement capable de contrôler les conditions d'expérimentation de son objet mais, qui plus est, responsable de la production de celui-ci¹⁸⁰. Et c'est à ce niveau que l'épistémologie retrouve une cohérence avec la sociologie : lorsque ce n'est plus seulement la matérialité, mais l'ensemble de la réalité – y compris humaine – que l'on transforme en chose, non seulement celui qui voudrait le connaître, mais également celui qui voudrait agir dans ce monde virtuellement produit et artificiellement reproduit se voit lui-même réifié du même coup. C'est le technocratisme, qui signifie essentiellement que nous n'avons plus besoin d'aller vers le monde puisque c'est le monde qui vient à nous après avoir été pris en charge par les experts qui se sont attribués le monopole de l'exploration (réifiée) du monde (réifié) – en l'occurrence envisagé comme multitude de « terrains ». « Leur propre mouvement social, disait Marx en parlant à mon avis de ce que nous sommes devenus, possède pour eux la forme d'un mouvement des choses, sous le contrôle desquelles ils se trouvent au lieu de les contrôler. »¹⁸¹ (Marx cité par Luckès 1959 [1922] : 163).

¹⁸⁰ En témoigne à ce titre l'« anonymat » de l'observateur, qui permet effectivement de reproduire l'observation selon une objectivité qui, avant même de ressortir de la confrontation à l'égard de la réalité empirique, relève d'abord d'un sujet totalement « désubjectivé », c'est-à-dire réifié.

¹⁸¹ Et si ce dernier affirmera également en ce sens que « la vie elle-même n'apparaît que comme moyen de subsistance » (Marx 1996 (1844) : 115), c'est le moment de préciser pour notre part que l'opposition théorique inscrite entre la « positivité » positiviste et la « négativité » dialectique est en réalité celle d'une position pratique où la vie est approchée comme une réalité à confronter par l'intermédiaire du *pouvoir* (politique) vis-à-vis d'une position contraire pour laquelle la vie se donne à nous en tant qu'il nous suffit en retour de lui imposer un *contrôle* (gestionnaire).

Dans l'ensemble, n'étant pas parvenue à éradiquer la « non-objectivité » primordiale de son objet, la sociologie s'est donc attachée à établir les critères de sa propre scientificité sur la base du contrôle qu'il est possible d'établir à son égard, en le réifiant sous une forme « partiellisée », le plus souvent comprise comme « terrain d'enquête ». L'objectivité ne réside plus dans l'intersubjectivité, mais dans la « désobjectivation », et c'est ainsi que s'impose ce paradoxe fondamental : au moment même où une connaissance du monde se réclame de l'expérience qu'elle en fait, les êtres humains, en retour, en font de moins en moins l'expérience. Ce moment, c'est celui de l'aboutissement de la réduction et de la monopolisation scientiste de *l'expérience du monde*; la conséquence de cette confiance que nous accordons en toute bonne conscience au fondement méthodologique de la sociologie, alors même que ce fondement, plus précisément « méthodologistique », n'est en fait rien d'autre que l'arme d'une sociologie « tout terrain », de l'expertise en générale, au service du colonialisme « néantisateur », interne et globalisé, de la puissance organisationnelle américaine ou, autrement dit, post-moderne. Une puissance organisationnelle ou une « machine » à propos de laquelle celui qui fut il y a déjà plus de trente ans l'ambassadeur des Etats-Unis en Inde – et qui savait donc de quoi il parlait – affirmait : « nous devenons, dans nos pensées et nos actes, les serviteurs de la machine que nous avons créée pour nous servir. Cette servitude est confortable à bien des égards; certains s'étonneront, et peut-être s'indigneront qu'on leur propose d'y échapper : il y a des gens qui ne sont jamais contents. » (Galbraith Ibid : 20).

Chapitre III

L'opérationnalisation contemporaine de la sociologie comme « science tout terrain ».

Est devenue « sociologique » aujourd'hui toute étude dirigée vers la réalité humaine, à une condition : qu'elle soit fondée sur un *travail de terrain*. Il ne s'agit pas de philosopher, mais de respecter les critères de scientificité actuels dont le plus fondamental est resté de manière unanime la « vérification empirique », c'est-à-dire la confrontation des hypothèses à ce qui est réellement... cela semble aller de soi. Pourtant une question reste en suspend, et pas la moindre : qu'est-ce que le *travail de terrain* (c'est-à-dire, plus concrètement, quelle est son histoire)? De là en dérive alors une seconde : pourquoi et comment ce dernier est entré en

correspondance avec la sociologie? Et finalement une troisième : qu'est devenue ainsi la sociologie?

C'est à ces trois questions que nous allons essayer d'apporter une réponse dans ce troisième et dernier chapitre, en bénéficiant ici des possibles éclaircissements qui ont été mis à jour au travers des deux précédents.

III.1) L'ethnographie ou l'origine du « travail de terrain ».

Avant de nous pencher plus en profondeurs sur les caractéristiques essentielles du *travail de terrain*, nous nous permettons d'en proposer, à titre indicatif, une définition générale de départ : il s'agit principalement d'une démarche d'investigation scientifique au moyen de laquelle un phénomène plus ou moins spécifique de la réalité humaine, définie par la discipline ethnologique (ou anthropologique), est analysée par l'intermédiaire de l'expérience concrète et directe du scientifique au sein du monde (social) dans laquelle s'inscrit ce phénomène. Nous inscrivons cette démarche d'investigation scientifique dans la période historique qui s'étend environ depuis 1880 jusque dans les années 1950, et qui, dans ce cadre, s'est alors également vue définie en tant qu'*ethnographie*.

III.1.1) La naissance de l'anthropologie et de l'ethnologie.

Face à l'intensification des progrès opérés par les sciences exactes sur la base de la méthode expérimentale, en particulier en biologie grâce au travail de Claude Bernard, c'est l'anthropologie qui, au XIXe siècle, apparaît comme l'ultime domaine d'investigation en mesure d'élargir et d'achever le règne de la connaissance scientifique. En tant qu'il serait porteur du plus grand raffinement ou de la plus grande complexité sur le plan des structures substantielles et fonctionnelles de la réalité, l'« Homme » devient le nouvel objet primordial de l'activité scientifique, à la rencontre de l'ordre biologique du vivant, qui contient déjà en lui-même l'expression mathématique de la législation physique de la nature, et de l'ordre sociologique de la culture, dont la systématisation théorique finale n'attend au bout du compte que sa mise en correspondance avec l'ordre précédent. C'est donc à cette mise en correspondance que doit d'abord et avant tout travailler l'anthropologie, en tant qu'elle serait

ainsi responsable de la dernière grande synthèse du savoir scientifique, telle que l'imaginait entre autre la *philosophie positive* d'Auguste Comte.

Mais dès le début du XXe siècle, prétendant à leur autonomie scientifique radicale, la psychologie et la sociologie s'attribueront le monopole de la connaissance de la réalité humaine, abandonnant ainsi la « science de l'homme » à la grande division interne des « sciences humaines » opposant deux formes d'objectivation fondamentales, l'une plus immédiatement axée sur l'intériorité individuelle et l'autre sur l'extériorité collective. Deux issues synthétiques subsisteront alors malgré tout : la « psychologie sociale », dont nous savons que la reconnaissance académique restera jusqu'à aujourd'hui relativement artificielle, et l'étude des « peuples primitifs » (c'est-à-dire de l'altérité humaine radicale) jouissant du caractère superflu de la distinction inscrite entre l'intériorité psychologique et l'extériorité sociologique.

Concernant cette dernière, alors qu'on parlera plus souvent en France d'« ethnologie », on continuera plus couramment dans le monde anglo-saxon à parler d'« anthropologie » – « sociale » (en Angleterre) et « culturelle » (en Amérique). En sachant que ces dénominations sont restées largement fluctuantes, il est d'autant plus aisé alors de rapporter leur projet commun à celui que G. Vico attribuait plus de deux siècles auparavant à ce qu'il nommait pour sa part la *Science nouvelle* :

« [...] enseveli dans son enveloppe corporelle, il [notre esprit] est naturellement porté à considérer les choses matérielles alors qu'il lui faut un grand effort pour se comprendre lui-même; ainsi l'œil voit tous les objets mais pour se voir, il lui faut un miroir.

Puisque le monde civil a été fait par les hommes, voyons autour de quelles institutions ils sont d'accord et l'ont toujours été. Car de ces institutions nous tirerons nos principes qui, comme ceux de toute science, doivent être universels et éternels, et qui supportent la fondation et la conservation des sociétés. Observons les nations, barbares comme civilisées, aux fondations distinctes, éloignées dans l'espace et dans le temps. Elles sont fidèles aux trois coutumes suivantes : toutes ont une religion, toutes consacrent des mariages solennels et toutes ensevelissent leurs morts. [...] Si l'axiome « des idées uniformes nées chez des peuples inconnus les uns aux autres, doivent avoir un fonds commun de vérité » est vrai, alors il faut que les nations aient appris que l'humanité a commencé par ces trois institutions, qui doivent être observées avec dévotion pour que le monde ne retombe pas dans une sauvagerie bestiale. C'est pourquoi nous faisons de ces trois coutumes éternelles et universelles les premiers principes de cette Science. »¹⁸² (Vico 1953 : 101-102 [paragraphe 332-333]).

De ce point de vue, en effet, les sociétés « exotiques » ou « primitives » qui, jusqu'ici, avaient été laissées dans l'ombre par la recherche scientifique, apparaissent subitement

¹⁸² Contrairement à la formalisation que lui fera subir Weber sur la base du principe de « neutralité », Vico affirmait clairement le lien qui unit la tradition du *verum factum* à l'idéal d'un « engagement » *axiologique* dirigé vers la définition des valeurs universelles véritables.

comme autant de « musées anthropologiques vivants » qui offrent l'accès à la préhistoire de l'organisation humaine, et donc à sa réalité essentielle¹⁸³.

En France, l'essor institutionnel de l'ethnologie sera essentiellement marqué par la création de l'« Institut d'ethnologie » de l'université de Paris, fondé en 1925 par P. Rivet, M. Mauss et L. Lévy-Bruhl. C'est à cette période, en effet, que s'établira progressivement son caractère empirique systématique, c'est-à-dire scientifique, actualisé par la publication des premières « monographies de terrain ». La « mission Dakar-Djibouti », entreprise en 1932 par M. Griaule et M. Leiris entre autres, apparaît rétrospectivement à cet égard comme la plus significative. Ainsi embarquée dans sa propre quête d'autonomie, l'ethnologie entretiendra néanmoins des rapports forts étroits à la fois avec la sociologie, comme le prouve la participation massive des premiers grands ethnologues au « Collège de sociologie ». Et plus particulièrement encore avec ce que l'on nommait alors le folklorisme qui, à la suite de la seconde guerre mondiale, deviendra l'ethnologie « endotique »¹⁸⁴. Non seulement de par leur méthode communément définie comme « ethnographie », mais également du point de vue de leur objet d'étude, les deux disciplines se recoupent effectivement, comme en témoigne par exemple le travail comparatif effectué par Lafiteau sur les « barbares » européens et les « sauvages » américains, ou encore la *Revue d'ethnographie et des traditions populaires* de la « Société française d'ethnographie »¹⁸⁵.

En Grande-Bretagne, ce lien entre l'ethnologie (alors entendue comme « anthropologie sociale ») et la sociologie est encore plus explicite, et ce sont les *community studies* systématisées par des auteurs tels que R. Redfield et C. Arensberg qui l'exprimeront le plus radicalement. En témoigne cette fois-ci le développement conjoint du « Rhodes-Livingston Institute » en Afrique centrale, de l'« Institute of community studies » à Londres et du département d'anthropologie sociale et de sociologie de l'université de Manchester, en tant qu'ils participeront tous les trois au développement systématique de la méthodologie de la sociologie et de l'anthropologie britanniques. Mais c'est en fin de compte aux États-Unis que ce lien apparaît le plus limpide, à partir du moment où l'absence de « folklore » ne permet pas de poser d'intermédiaire entre l'anthropologie et la sociologie. C'est ici l'altérité des

¹⁸³ C'est sûrement dans cette optique que A. Kroeber exposera en 1911 le dernier survivant des Yahi, nommé Ishi, au musée anthropologique de l'université de Californie.

¹⁸⁴ Au lendemain de la guerre, en effet, en raison des liens que le *musée des arts et traditions populaires* a entretenus avec le pétainisme, le folklorisme n'aura pas d'autres choix, afin de subsister, que de se renommer.

¹⁸⁵ « La commune des folkloristes, souligne ainsi D. Céfaï, présente les dimensions de petitesse, de clôture, d'homogénéité, de simplicité qui en font un « isolat » équivalent, dans l'imaginaire, à la communauté primitive des ethnologues exotiques. » (Céfaï 2003: 29).

populations marginales (pauvres, immigrées, déviantes...), pour ne pas dire « dangereuses », qui correspond à celle des « tribus primitives ». Mais laissons cela pour l'instant, nous y reviendrons dans la prochaine partie de ce chapitre en analysant le développement de la sociologie américaine sur la base de son rapport au *travail de terrain*.

Précisons plutôt que dans le monde anglo-saxons en général, c'est surtout lorsque l'Allemand F. Boas fut recruté dans les dernières années du XX^e siècle par la « British association for the advancement of science » dans le cadre du Comité sur les tribus du nord-ouest du Canada, que l'anthropologie commencera à revendiquer massivement son statut de science. En effet, physicien de formation, ce dernier viendra remplacer le missionnaire E. F. Wilson installé chez les Ojibwa depuis 19ans : le recueil des données commence ainsi à se voir attribuer non plus à des missionnaires ou à des administrateurs, mais à des chercheurs scientifiques reconnus comme tels, le plus souvent naturalistes et autorisés par une formation universitaire. Leur objectif premier était clair : mettre sur pieds des collections muséales afin de fournir les matériaux nécessaires à la création de musées d'anthropologie et d'histoire naturelle au sein des universités de Harvard, Berkeley, Chicago et New York. C'est la « muséographie » qui caractérise ainsi le plus largement les premiers développements de l'anthropologie, en tant qu'elle visait surtout à établir les archives matérielles des sociétés étudiées dans l'optique d'une participation essentielle à l'écriture de l'histoire. Mais c'est très rapidement que commenceront à se déployer les premières critiques à l'égard de cette approche trop superficielle et trop rapide des premiers enquêteurs avant tout attachés à couvrir le maximum de sites afin de récolter des spécimens d'objets propres à telle ou telle aire culturelle, sans se perdre dans les détails de la description de leurs contextes. C'est donc d'abord à l'encontre de cette démarche que des auteurs tels que Lowie, Kroeber, Radin ou Sapir, effectueront des terrains intensifs, en s'appuyant sur les cartographies géographiques, ethniques et linguistiques de l'Amérique du Nord, dans la tradition des travaux de Powell reprise par Boas dont l'œuvre est malgré tout restée de ce point de vue le modèle de référence.

Dans l'ensemble, l'ethnologie et l'anthropologie (sociale ou culturelle) se sont donc d'abord attribuées l'objectif primordial de relever les dernières traces d'un monde en voie de disparition, dont les caractéristiques essentielles (les pratiques et les significations religieuses, les règles de parenté, le rapport à la mort...), si diverses soient-elles, représentaient le dernier accès à un possible jugement universel de la nature humaine. À ce titre, elles se sont d'emblée établies comme le symbole par excellence de la portée « normative » de la connaissance scientifique. S'apparentant en ce sens à la figure du pirate, l'ethnologue a pour mission de retrouver les trésors abandonnés dans des contrées sauvages, avant qu'ils ne sombrent dans

l'oubli. Rarement « connaître » fût autant saisi comme un « devoir », d'autant plus urgent que l'objet concerné semblait ne pouvoir résister aux temps nouveaux. Malinowski, dans son journal, insistait à ce titre sur le fait que « ... la connaissance des mœurs et des coutumes d'un peuple incite à les considérer avec sympathie et à les guider conformément à leurs propres idées. [...] D'où l'ultime plaidoyer au nom de la valeur purement scientifique : ces « antiquités » sont plus vulnérables qu'un papyrus, et plus exposées à la destruction qu'une colonne dressée dans le vent – et elles importent plus à notre connaissance réelle de l'histoire que toutes les fouilles du monde. » (Malinowski 1985 [1967] : 236).

Cette « valeur purement scientifique », c'est donc avant tout en ethnologie celle qui se rapporte au projet de *totalisation* de la connaissance scientifique – qui doit s'empresse de récolter des données appartenant à une « espèce menacée » – que Marcel Mauss, l'un des pères fondateurs de la discipline en France, sera sûrement le premier à expliciter avec autant d'insistance. Comme nous le rappelle D. Paulme dans sa préface au *Manuel d'Ethnographie* de l'auteur, celui-ci ne cessait en effet d'insister sur « la nécessité, chez l'ethnographe de terrain, d'une insatiable curiosité dans tous les domaines, appelant une culture proprement encyclopédique. Telle était la sienne, sans doute aura-t-il été le dernier à couvrir un aussi vaste champ. Depuis, la spécialisation est devenue un impératif : nul ne saurait aujourd'hui pratiquer à la fois, comme il nous y exhortait, la préhistoire et la linguistique, la technologie et l'anthropologie sociale, connaître – outre les langues classiques et l'indispensable sanscrit – toute la littérature concernant aussi bien les sociétés africaines qu'américaines, océaniques ou européennes. » (Mauss 2002 [1967] : 8). Parallèlement à cette visée normative qui la motive au regard de l'unité de son objet – « en voie de disparition » – essentiellement ancrée dans sa fragilité, l'ethnologie se définira donc également comme l'ultime accomplissement de l'esprit de synthèse, ne serait-ce qu'afin d'être en mesure d'accompagner le caractère justement synthétique de toute normativité. D'où le concept de « fait social total », dont l'exemple du « Don », caractéristique des sociétés archaïques en général (qu'il s'agisse de la « kula » découverte par Malinowski en Papouasie Nouvelle-Guinée ou du « potlatch » du nord-ouest de l'Amérique dévoilé par Boas), reste encore aujourd'hui la référence de base. « C'est en considérant le tout ensemble, affirmait Mauss, que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leurs situation vis-à-vis d'autrui. Il y a dans cette observation concrète de la vie sociale le moyen de trouver des faits nouveaux que nous commençons seulement à entrevoir. Rien à notre avis n'est plus urgent ni fructueux que cette étude des faits sociaux totaux. » (Ibid : 14). Dans cette optique, l'ethnologue se doit de systématiser en un « tout » les différents paramètres de la morphologie sociale, de la

technologie, de l'esthétique et des phénomènes économiques, juridiques, moraux et religieux. Grâce à cette démarche, il parviendra à relier le social et l'individuel d'une part, et le physique et le psychique d'autre part, transperçant sans complexe les différentes frontières académiques et disciplinaires en vue de réaliser l'ancien idéal anthropologique d'une science humaine unifiée. En ce sens, si l'ethnologie parviendra ainsi à préserver tout en le consolidant son statut de *science nouvelle* et prometteuse, c'est d'abord en référence à sa méthode, c'est-à-dire à l'ethnographie qui – en vertu du caractère synthétique a priori de son objet au cœur duquel, en suivant l'exemple de Malinowski, le chercheur est en mesure de pouvoir planter sa tente – permet de réaliser cette tâche de totalisation du savoir de manière immédiatement concrète. Lévi-Strauss postulera à ce titre dans son introduction à un ouvrage posthume de Mauss intitulé *Sociologie et Anthropologie* : « C'est seulement sous forme de fait social que ces éléments de nature si diverse peuvent acquérir une signification globale et devenir une totalité. Mais l'inverse est également vrai : car la seule garantie que nous puissions avoir qu'un fait total corresponde à la réalité [...] est qu'il soit saisissable dans une expérience concrète : d'abord, d'une société localisée dans l'espace ou le temps, « Rome, Athènes » ; mais aussi d'un individu quelconque de l'une quelconque de ces sociétés, « le Mélanésien de telle ou telle île. » » (Mauss 1999 [1950] : 27).

Ces grands principes théoriques développés par Mauss formeront la plupart des premières œuvres ethnologiques françaises. Attardons-nous sur celle de Maurice Leenhardt. Ayant passé les vingt cinq premières années du siècle en Nouvelle Calédonie, celui-ci s'attachera à systématiser ce « phénomène social total », alors envisagé comme le dénominateur commun et synthétique de la culture canaque, qu'il qualifiera de « principe vital ». Dans cette optique, c'est pour lui la « cosmogonie » qui doit représenter le centre de la focalisation ethnologique puisqu'elle représente l'instance première de totalisation culturelle et, à cet égard, le critère majeur de l'objectivité correspondante. Une objectivité qui n'avait alors strictement rien à voir avec la négation de la subjectivité dans la mesure où, comme nous le rappelle Maria Isaura Pereira de Quiroz dans sa préface à *Do Kamo*, la profonde foi protestante de Leenhardt « fut un des plus sûrs garants de son objectivité... » (Leenhardt 1971 [1947] : 17). Ainsi, comme il le précise lui-même à partir d'un point de vue tout aussi historique que dialectique, « ce que l'ethnologue doit étudier et comprendre est cette configuration nouvelle formée à partir de la rencontre des pensées occidentales et non occidentales, pour essayer de connaître quelles sont ses formes, d'une part, et, d'autre part, quels sont les principes logiques sous-jacents. » (Ibid : 30). Et nous rajouterons : ceci afin d'élargir la synthèse, au-delà d'une culture « circonscriptible », à l'humanité entière pour laquelle l'occident n'apparaît pas moins au centre de l'investigation anthropologique que le

reste du monde. Le fondement de la recherche ethnologique se voyant alors effectivement identifiable à celui de la sociologie, à savoir l'étude du rapport inscrit entre les divers principes vitaux de l'être humain, en vue de parvenir à en dégager la structure fondamentale qui les contient tous.

Deux sens peuvent donc finalement être attribués à l'anthropologie : en tant qu'elle renvoie d'une part, au sens plus étroit de l'ethnologie, au savoir produit par l'observation sur le terrain d'une forme de vie close sur elle-même et, d'autre part, au sens large, à l'étude de l'Homme en général. Deux sens qui, à partir de leur « entr'appartenance », peuvent être plus directement identifiables à un double sens orientant la route de l'anthropologie, bordée par le trottoir du particulier (ou du « local ») et celui du général (ou du « global »), et dont la traversée est justement celle à laquelle nous invitera encore un auteur comme Clifford Geertz par exemple.

III.1.2) La visée épistémologique du travail de terrain comme méthode scientifique.

Si les premières origines du « terrain » nous renvoient au XVI^e siècle, lorsque des explorateurs tels que Hans Staden, Jean de Léry ou Gabriel Soures de Souza entrèrent en contact plus ou moins étroit avec les amérindiens du Brésil, sa systématisation spécifiquement scientifique prendra son essor à la fin du XIX^e siècle, environ quarante ans après la première grande enquête d'anthropologie sociale effectuée par L.H. Morgan dans la réserve iroquoise proche de son domicile à Rochester dans l'état de New-York, à partir de laquelle il publiera en 1851 *La ligue des Iroquois*. L'enquête de terrain apparaît alors à l'origine comme un moyen pour l'ethnologie de prétendre à une scientificité plus rigoureuse, caractérisée par une récolte plus systématique et plus objective de données empiriques. L'influence des sciences de la nature et du positivisme régnant est évidente : le *terrain* est le plus souvent envisagé comme une sorte de *laboratoire* (social), c'est-à-dire comme une réalité extérieure au scientifique que celui-ci peut appréhender positivement en toute neutralité. Même si cette systématisation positive sera partiellement critiquée par la version aboutie du « terrain » telle que l'établira

Malinowski au lendemain de la première guerre mondiale, le terrain signifie donc bel et bien au départ la récolte de « faits sociaux » exotiques ou archaïques, au nom d'un souci humanitaire envers les « races en voie de disparition », qui converge en bout de course avec le progrès scientifique de la discipline ethnologique. « Nous recherchons des faits et non des inférences ; ce qui est observé et non ce qui est pensé », indiquait R. Cull dans le *Manual of Ethnological Enquiry Being a Series of Questions Concerning the Human Race*, publié en 1852 par l'Ethnological Society (cité par Urry, Céfai 2003 : 66). L'ethnologie, au même titre que la sociologie, garantit sa scientificité par l'analyse empirique, par la description de « faits » à partir desquels doivent pouvoir être formulées des lois. Et c'est donc de ce point de vue que le *travail de terrain*, qui sera également entendu par la suite en tant qu'*ethnographie*, constituera le premier fondement de la scientificité ethnologique. Une scientificité qui, en s'imposant ainsi au travers de l'exigence d'enracinement de l'activité théorique au sein de la réalité pratique et empirique, doit évidemment être distinguée de l'expérimentation.

C'est la *London ethnological society* (encouragée par la *Britisch association for the advancement of science* (BAAS)) et la *Société ethnologique de Paris*, toutes deux fondées dans les années 1840, qui, tout en posant ainsi progressivement les jalons de la science ethnologique, fourniront les deux premiers grands questionnaires spécifiquement « anthropologiques », destinés aux voyageurs en tout genre afin d'orienter leurs éventuelles investigations d'une manière plus scientifique¹⁸⁶. Il s'agit du *Queries respecting the human race to be addressed to travellers and others* (1841) et de *L'Instruction générale adressée aux voyageurs* (1840) rédigée par Gérando. Il faudra ensuite attendre le *Notes and Queries on Anthropology for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands* (1874) publié par l'*Anthropological institute of Great Britain and Ireland*, sous la direction de Lane Fox qui, par la suite, se renommera P. Rivers, et qui, dans son rapport à la BAAS, indiquera de la manière suivante les principaux défauts des questionnaires précédents : « Le défaut majeur de la plupart de ces travaux est leur manque de détails. Il ne suffit pas de produire des questionnaires généraux qui ne seraient d'aucune aide au voyageur averti. Ce que nous voulons, c'est porter l'attention sur les infimes détails, dont on peut s'attendre d'ordinaire à ce qu'ils passent inaperçus, mais qui sont souvent de la première importance pour le chercheur en anthropologie. » (cité par Urry, Céfai, 2003 : 68). Le but de ce nouveau manuel était ainsi d'encourager une observation plus précise de la part des voyageurs, en permettant par ce biais à ceux qui n'étaient pas formés scientifiquement de fournir l'information nécessaire à

¹⁸⁶ Précisons à ce niveau que la BAAS, déjà en 1805, avait subventionné un voyage effectué par Mungo Park depuis la Casamance jusqu'au Niger dans un but à la fois commercial et scientifique, qui débouchera sur l'ouvrage rédigé par ce dernier et intitulé *Voyage au cœur de l'Afrique*.

l'anthropologie en métropole. Il fut, dans l'ensemble, fortement imprégné de la pensée de E.B. Tylor qui apporta la contribution principale à la rédaction de la seconde section concernant la dimension « culturelle », articulée à une section d'anthropologie « physique » et une autre, à la fois plus vague et plus générale, dans laquelle pouvait être rapportée toute information susceptible d'intéresser les scientifiques. Ce questionnaire sera sujet à trois rééditions : en 1892, en 1899 et en 1912. La deuxième et la troisième édition marquent alors la fin de l'influence hégémonique de Tylor sur l'anthropologie. Avec elles, des chercheurs tels que P. Rivers, J.G. Garson, C. H. Read ou J. Lubbock sont remplacés par de nouveaux, plus directement formés aux sciences de la nature : qu'il s'agisse, entre autres, de A.C. Haddon, C.G. Seligman et W.H.R. Rivers, qui s'attacheront ainsi plus directement pour leur part, avec une rigueur inconnue jusque-là, aux problèmes de la méthodologie anthropologique.

En 1898 se met en place la *Cambridge Expedition* au détroit de Torres, dans le but de mettre en contact direct les scientifiques avec les indigènes. Elle s'organise sur le modèle des missions d'histoire naturelle, tout en se voyant confrontée aux problèmes méthodologiques de la collecte de faits ethnographiques (concernant l'investigation auprès de personnes). Dans ce cadre, c'est tout particulièrement Rivers, psychologue de formation, qui va être l'un des premiers à développer une méthode systématique de collecte des faits, en établissant la « méthode généalogique » et en prônant la nécessité du « travail intensif » qu'il mettra d'ailleurs solidement en oeuvre au travers de son enquête plus personnelle chez les « Todas » en Inde. Après lui, c'est ainsi progressivement le constat du coût très élevé de ces grandes expéditions collectives et de leur interférence avec le cours normal de la vie sociale qui, malgré leur utilité indéniable, finira par s'imposer. Dans cette optique, c'est donc le travail individuel qui se révélera plus fructueux, d'autant plus qu'une pleine compréhension de la vie indigène ne pouvait être atteinte qu'après un long séjour de l'observateur parmi le peuple étudié (d'où l'expression précédente du « travail intensif »). « C'est un fait évident, indique déjà la deuxième édition du *N&Q*, que, pour obtenir des réponses mêmes superficielles aux questions qui forment le corps de cet ouvrage, il faille résider longtemps chez le peuple indigène. » ¹⁸⁷(cité par Urry, Céfaï 2003 : 87). On peut, à ce propos, retenir le travail de deux auteurs majeurs, B. Spencer et F. Gillen, qui ont étudié les « Arunta » d'Australie centrale à la

¹⁸⁷ Plus tard, Malinowski réaffirmera radicalement ce principe, en indiquant dans son journal de terrain : « Il est certain que, si je pouvais rester ici encore quelques mois – ou années –, je parviendrais à connaître ces gens beaucoup mieux encore. » (Malinowski Ibid : 86). Si la pratique du « terrain » est aujourd'hui devenue chose courante, jusqu'à s'introduire dans le domaine journalistique et politique, au sens où chacun se réclame d'une observation la vie sociale en vue de soutenir un discours le concernant, l'immersion « prolongée » dans le milieu étudié peut ainsi apparaître comme la première caractéristique en vue de spécifier la singularité du rapport au terrain tel qu'il est vécu en ethnologie ou en anthropologie.

fin du XIXe siècle. Les informations récoltées grâce à ces enquêtes formeront la matière première du *Rameau d'or* de Frazer et des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim.

Rappelons également l'autre orientation majeure – moins pratique et méthodologique que théorique et épistémologique – qui sous-tendra le développement de l'enquête ethnographique : parallèlement à l'importance de résider suffisamment longtemps parmi la population étudiée (jusqu'à en maîtriser la langue vernaculaire), s'établit celle d'une approche totalisante (à laquelle Mauss, comme nous l'avons précisé ci-dessus, dévouera son œuvre) : « Rien n'est plus futile pour le chercheur, nous dit Rivers dans la quatrième édition du *N&Q*, que de limiter son étude à la sociologie, à la religion, à la langue ou à la technologie d'un peuple sans prendre également en considération les autres dimensions », tout en précisant immédiatement, conformément à l'exigence précédente, que « L'abstrait doit être approché à travers le concret. » (cité par Urry, Céfaï 2003 : 77). Ces recommandations, formulées dans la troisième section (de l'édition de 1912) intitulée « sociologie », et l'ensemble de son œuvre de manière générale, apparaîtront d'ailleurs comme les principales influences de l'œuvre de Malinowski.

Le terme de « travail de terrain » verra le jour pour la première fois en anglais (« field-work ») sous la plume d'Haddon, que celui-ci aurait dérivé du discours des naturalistes. Mais cette notion, au moins jusqu'à Malinowski, restera pour autant comprise derrière celle d'« étude intensive de zones restreintes ». Le rôle de l'ethnologie, d'après Haddon, était alors d'élucider « la nature, l'origine et la distribution des races et des peuples » d'une région particulière, et de mettre en évidence leur place dans le développement de l'évolution (cité par Stocking, Céfaï 2003 : 117).

Les grands noms associés aujourd'hui aux premières enquêtes de terrain sont au nombre de deux : Radcliff-Brown et Malinowski. Le premier effectua ses investigations chez les « Anda » d'Australie occidentale pendant les deux années 1910 et 1911, en participant au développement de la théorie fonctionnaliste à partir d'une étude des schèmes de parenté. Le deuxième séjournera pour sa part, entre autre, aux îles Trobriand entre 1915 et 1918. Nous nous attarderons plus particulièrement sur son cas dans la mesure où sa personne représente, académiquement parlant, le symbole par excellence de l'ethnographe. Malinowski, en effet, a tout d'abord apporté deux grandes contributions sur le plan de la pratique du terrain, en effectuant un double déplacement : celui du lieu de recherche, en s'installant dans le centre du village étudié, et celui du rôle de l'ethnographe, en se situant en tant que « participant » au sein de la communauté étudiée. Vue sous cet angle, la solitude devient une condition *sine qua*

non du savoir ethnographique, le moyen par lequel on devient capable d'observer de « manière naturelle » une culture de l'intérieur, en saisissant réellement les spécificités du rapport au monde de l'indigène et, par ce biais, la singularité de la culture à laquelle il appartient et qui ainsi le détermine. C'est donc ici qu'intervient pour la première fois la reconnaissance du rôle de la subjectivité du chercheur dans l'enquête ethnologique. Malinowski s'attachera en effet à dépasser la simple récolte de « faits », en interrogeant le rapport inscrit entre l'individu, la société et ses normes. Une société sauvage, nous dit-il, n'est pas « un schème logique cohérent, mais plutôt un mélange bouillonnant de principes en conflit. » (Malinowski cité par Stocking, Ibid). Il critiquera ainsi la doctrine du « fait pur », selon laquelle seules les lois et les généralisations sont des faits scientifiques, en tant qu'elle réduit du même coup l'objectif du travail de terrain à la seule description d'une réalité sociale chaotique, en se contentant de subordonner la dimension concrète de cette dernière à des règles générales définies de manière purement abstraite. À l'encontre des « faits » qui avaient atteint un caractère sacré dans le cadre du positivisme et tendaient à être situés comme s'ils étaient à l'extérieur du champ d'influence de l'observateur, Malinowski – tout en ayant paradoxalement représenté jusqu'à aujourd'hui le théoricien majeur du caractère scientifique de l'enquête de terrain – sera l'un des premiers à problématiser l'influence de l'ethnographe sur la nature des faits observés. Par la force de sa propre expérience chez les Trobriandais, le problème central de la méthode ethnologique deviendra à ses yeux la « définition vécue » des règles et des coutumes. Les observateurs, aussi bien que les informateurs, sont d'accord pour reconnaître l'existence d'une règle, mais cela n'est pas suffisant; l'enjeu est de savoir la saisir en tant qu'elle est actualisée dans et par l'expérience vécue. Chose peut-être plus facile à dire qu'à faire, dans la mesure où, toujours dans son journal de terrain, l'auteur affirmera : « Je suis ici dans l'univers du mensonge » (Malinowski Ibid : 232). D'où le vieux « principe malinowskien » : « Méfiez-vous de ce que les gens disent, il vaut mieux les regarder faire ». Ainsi s'établira la démarche fondamentale de l'un des pères fondateurs de l'ethnologie : « Mon principe premier au cours de l'enquête de terrain : éviter les simplifications artificielles. Et, à cette fin, chercher à recueillir les matériaux les plus concrets possibles; faire une note pour chaque informateur; travailler avec des gens d'ailleurs, des spécialistes; susciter les opinions contradictoires et marginales. » (Ibid : 281). Dans le prolongement de Rivers, Malinowski a donc apporté une contribution majeure au travail de définition de la scientificité ethnologique, en distinguant systématiquement les « faits » et leurs méthodes de collecte, au point de s'instituer comme le porte-parole d'une révolution méthodologique. Mais pour autant, aux yeux de Stocking, « le style de terrain qu'il a fait valoir relevait moins de la prescription pratique que de savoir se placer dans des situations qui

rendent possible un certain type d'expérience. [...] L'écart entre les prescriptions méthodologiques spécifiques au travail de terrain et les objectifs vaguement définis de la connaissance ethnographique devait être ainsi comblé par ce que Malinowski appelait « la magie de l'ethnologue ». » (Stocking, Céfai 2003 : 128). Encore aujourd'hui d'ailleurs, cette idée du « talent » individuel du chercheur de terrain et de ses prédispositions pratiques en vue de « se fondre dans le milieu » continuent à caractériser la vocation d'ethnologue : « l'ethnologie privilégie la discrétion et la vie ordinaire du groupe étudié. La longue durée du séjour contribue à la création d'habitudes de fréquentation qui vont s'imposer comme normales, qui vont contribuer à faire oublier le caractère exceptionnel ou anormal de la présence d'un étranger, qui plus est d'un étranger au profil incertain et aux requêtes surprenantes. »¹⁸⁸ (Copans 1999 : 47).

Ce n'est donc qu'à partir des années vingt, suite au travail de Malinowski, que le « travail de terrain » sera réellement rattaché au concept d'« observation participante », et non plus seulement appréhendé comme « étude intensive de zones restreintes », pour finalement devenir la méthode de référence de l'ethnologie. Pourtant, de manière paradoxale, c'est en fait à l'aube de la sociologie américaine, dans le cadre de l'École de Chicago sous la plume de C. Lindman en 1924, que le « fieldwork » sera pour la première fois nommé de manière à sous-entendre l'implication et la participation du chercheur au sein de la collectivité étudiée. Nous reviendrons sur cette question comme sur celle concernant l'« étude de cas » – qui a également pris racine au sein de la première École de Chicago dans les années vingt – dans la prochaine partie attribuée à l'adoption de la pratique du terrain en sociologie. Précisons simplement ici qu'aux États-unis également, les recherches anthropologiques en viendront très rapidement à recourir implicitement à une certaine forme de participation de la part du chercheur au sein de la vie sociale qu'il étudie.

En France, le premier auteur à avoir insisté sur cette démarche du « travail de terrain » est encore une fois Marcel Mauss, prônant à la fois son objectivité et sa visée de totalisation que nous venons d'évoquer précédemment¹⁸⁹. Celui-ci est à l'origine de l'ouvrage intitulé

¹⁸⁸ Hughes parle à ce propos de la « dialectique sans fin entre le rôle de membre (qui participe) et celui d'étranger (qui observe et rend compte) », comme symbole premier du concept de travail de terrain (Hughes 1996 : 275).

¹⁸⁹ Soulignons à ce propos que l'auteur n'a pourtant jamais entrepris d'enquête de terrain en tant que telle. Comme nous le rappelle Denise Paulme, toujours dans sa préface à la troisième édition du *Manuel d'ethnographie* de Mauss : « N'ayant jamais pratiqué l'observation ethnographique, Mauss n'en faisait pas moins souvent appel à des souvenirs personnels : son expérience comme interprète auprès d'un état-major britannique au cours de la guerre, un voyage de quinze jours dans le sud marocain où l'imagination, à coups sûr, relayait la mémoire. » (Mauss Ibid : 10). Ainsi voyons-nous ici apparaître la fragilité de la frontière entre le travail de terrain et l'expérience quotidienne. « En mon rôle

« Instructions d'ethnographie descriptive à l'usage des voyageurs, administrateurs et missionnaires », plus communément appelé le *Manuel d'Ethnographie*, issu de cours dispensés dans le cadre de l'Institut d'ethnologie dont il fut également l'un des membres fondateurs. Cet ouvrage est bien évidemment inspiré du *Notes and Queries* (dans sa cinquième édition de 1929 établie dans le cadre du Royal anthropological Institute) « destiné à des gens sans aucune préparation mais à l'esprit ouvert et qui, expatriés, voulaient faire œuvre utile en orientant leurs recherches locales selon les meilleurs principes. » (Mauss 2002 [1967] : 9). L'orientation du travail de terrain, de cette manière, fondait encore sa légitimité à partir de principes théoriques déterminants. A l'encontre du principe sociologique contemporain, sur lequel nous reviendrons par la suite, suivant lequel c'est l'enquête qui doit produire les hypothèses, Mauss affirmait que « le jeune ethnographe qui part sur le terrain doit savoir ce qu'il sait déjà, afin d'amener à la surface ce qu'on ne sait pas encore. » (Ibid : 20). C'est bel et bien le savoir et les hypothèses théoriques qui devaient alors déterminer l'orientation générale de la recherche. Par contre, concernant les questionnaires en tant que tels, Mauss ne manquera pas de critiquer la possibilité de les élaborer en dehors de toute référence à la récolte des données sur le terrain. Dans l'ensemble, si les postulats théoriques devaient donc déterminer épistémologiquement les objectifs de l'enquête, c'est sur la base de celle-ci que devait être méthodologiquement élaborée la manière dont seraient extraites les données permettant de vérifier ou de falsifier ces postulats théoriques¹⁹⁰.

d'ethnographe, disait Malinowski, j'étais absorbé par tout ce qui se passait. » (Malinowski Ibid : 241). L'expérience quotidienne et commune de la vie, en tant qu'elle englobe l'expérience de terrain (au même titre que l'objectivation symbolique englobe la réflexion logique), recouvre un rôle tout aussi fondamental que cette dernière du point de vue des conditions et des déterminations de la connaissance anthropologique.

¹⁹⁰ Prenant acte de l'altérité radicale qui sépare traditionnellement l'ethnologue de son objet, nous ne pouvons remettre en cause la pertinence du principe méthodologique en question. Par contre, dans le cas de la sociologie, l'objet étudié étant logiquement directement plus imprégné par l'univers symbolique et culturel du chercheur, celui-ci est censé être en position de capter a priori la manière dont il pourra extraire les données qu'il recherche en vue de soutenir ses propos théoriques; ce qui ne remet absolument pas en cause la nécessité de vérifier leur pertinence et leur véracité au travers d'une confrontation à la réalité empirique. De ce point de vue, l'affirmation de la sociologie contemporaine suivant laquelle c'est le travail de terrain, c'est à dire la méthodologie, qui doit non seulement produire les outils de cette confrontation, mais également les hypothèses et la problématique théorique qui la caractérisent, montre alors à quel point les développements méthodologiques contemporains de la sociologie qualitative appréhendent le « terrain » comme une réalité totalement hermétique à l'égard de la réalité du chercheur. Cela peut signifier deux choses : soit que les chercheurs sont de plus en plus isolés de la réalité du monde social dans lequel ils vivent, soit que les interventions issues des recherches sociologiques contemporaines visent la transformation radicale de la réalité à laquelle elles s'appliquent. D'où cette question primordiale : les institutions et l'ensemble des caractéristiques socio-historiques héritées de la modernité ne tendent-elles pas de plus en plus à être identifiées à des réalités traditionnelles, voir archaïques, qu'il faudrait dépasser comme la modernité l'a déjà fait elle-même à l'égard de ces dernières ? A la lumière de cette interrogation, c'est non seulement la propre singularité historique de la modernité qui est évacuée dans la mesure où elle serait immédiatement identifiée à la

Dans l'ensemble, Mauss s'est surtout employé à la rédaction de ce manuel afin de faire progresser l'ethnologie vers une étape supérieure dans sa quête de connaissance. La méthode d'enquête extensive doit à présent être dépassée en direction d'une méthode plus intensive. « La méthode d'enquête extensive, nous dit l'auteur, consistant à voir le plus de gens possible dans une aire et dans un temps déterminés, a été largement pratiquée à une époque où il s'agissait exclusivement de récolter au plus vite la plus grande quantité possible d'objets qui pouvaient disparaître et de peupler les musées qui venaient de naître. » (Ibid : 27). Il s'agissait donc là d'une forme de repérage des lieux où un travail intensif pourrait ensuite être opéré. Le *Manuel* en question concernait justement l'établissement de cette « méthode intensive » dont le principe fondamental était encore et toujours la visée d'exhaustivité synthétique. C'est dans cette perspective que s'est donc instituée l'« observation participante » (ou encore la « recherche active ») qui, bien définie, « peut, mieux que des observations accumulées ou des déductions sans fin, suffire à prouver une loi d'une extrême généralité. » (Ibid). Et c'est donc bien au travail ethnographique (également entendue comme « étude de cas ») qu'elle renvoyait alors; un travail dont le sens véritable était en fin de compte, d'après Céfai, de contribuer à l'élaboration « d'une cartographie systématique des variations sociales et culturelles, qui rende possible une analyse morphologique et comparée, fondée aussi bien sur la statistique que sur l'observation, et qui rompe avec le glanage de faits curieux ou insolites » (Céfai 2003 : 24). À cet égard, c'est l'*École des annales*, plus reconnue pour la dimension historique de ses recherches, qui, pourtant, lorsqu'elle créera en 1934 la « commission des recherches collectives » de l'Encyclopédie française dans le cadre du Centre international de synthèse, mettra le mieux en pratique ce principe d'approche totalisante, d'étude de « fait social total », en prenant en compte à la fois la dimension culturelle, étymologique, technique, économique, politique, géographique et historique de l'objet étudié. Ces recherches seront d'ailleurs en étroite relation avec le développement plus sociologique du folklorisme qui, comme nous l'avons laissé entendre précédemment, s'est également aligné sur la démarche ethnographique. Van Gennep, entre autres, affirmera en effet que l'ethnographe doit « pénétrer au fond des mentalités [...], modifier ses propres manières d'agir, de penser, de sentir [...], ne point redouter d'avoir à mettre la main à la pâte

réalité historique qu'elle était censée avoir dépassée, mais également le statut de la post-modernité qui se voit remis en cause, en tant qu'elle manifesterait en réalité une rupture historique bien précise et géographiquement localisée que l'évolution de la sociologie nous permettrait d'appréhender. C'est en tout cas en ce sens que nous nous attacherons à montrer par la suite que le développement de la sociologie américaine, y compris et surtout qualitative, s'avère être une arme redoutable en vue de mettre sous *contrôle* la vie sociale afin de la réduire au rang d'une pure instrumentalité (entendue comme l'ultime dimension des forces productives à maximiser scientifiquement), en maximisant l'*efficiency* de son « autogestion » en même temps que la reproduction élargie du capital.

pour apprendre à tourner un pot, à faire marcher un métier, à aider aux préparatifs d'une cérémonie. » (cité par Céfai 2003 : 17).

La nature du « travail de terrain » saisi en tant qu'ethnographie – c'est-à-dire en tant que méthode ethnologique s'opposant radicalement à nos yeux à sa signification sociologique contemporaine selon laquelle il constitue alors plus précisément une « méthodo-logistique » au service de l'ingénierie sociale – a été particulièrement bien rapportée par James Clifford dans un article intitulé *De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire*. Sa compréhension générale de l'ethnographie va d'ailleurs nous permettre d'annoncer ce sur quoi nous dirigerons notre regard dans la partie suivante, à savoir la dimension plus subjective et normative qui anime cette démarche, aussi bien d'un point de vue politique qu'esthétique. « L'enquête de terrain, nous dit Clifford, demeure [...] une méthode exceptionnellement sensible. L'observation participante oblige ses praticiens à faire l'expérience, corporellement et intellectuellement, des vicissitudes de la traduction. Elle requiert l'apprentissage difficile des langues, un certain degré d'implication directe et de conversation, et souvent un dérèglement des attentes personnelles et culturelles. Il existe bien entendu un mythe de l'enquête de terrain, et l'expérience réelle, traversée de ses contingences, n'atteint que rarement l'idéal. Mais en tant que moyen de production de la connaissance à partir d'un engagement intense et intersubjectif, la pratique de l'ethnographie détient un certain statut exemplaire. De plus, si le travail de terrain a été identifié pour un temps comme discipline purement occidentale et comme science totalisante de l'« anthropologie », ces associations n'ont rien de définitif. » (Clifford, Céfai 2003 : 265). S'interrogeant ainsi sur la possibilité qu'une activité impliquant à ce point la subjectivité du chercheur puisse se ranger aussi facilement sous la bannière de l'objectivité scientifique, l'auteur en vient à poser la question de savoir « comment une rencontre volubile, surdéterminée, entachée de rapports de pouvoir et d'intérêts personnels entrecroisés, est-elle circonscrite en version adéquate d'un « monde autre » plus ou moins individué, composée par un auteur individuel ? » (Ibid : 266). Dans cette optique, il commence par délimiter une période allant de 1920 à 1960, au sein de laquelle une certaine conception de la recherche de terrain a été retenue comme la norme de l'ethnologie et de l'anthropologie. Il s'agit de l'enquête de terrain intensive entreprise par des universitaires spécialisés, des « enquêteurs-théoriciens » qui se sont substitués à la partition plus ancienne entre l'homme de terrain et le sociologue ou l'anthropologue en métropole. C'est donc durant les années vingt que « l'invention d'un puissant genre scientifique et littéraire fut parachevée par ces nouveaux enquêteurs théoriciens : c'est le genre ethnographique – description culturelle synthétique fondée sur l'observation participante. »

(Ibid : 270). Cette nouvelle forme de représentation supposait des innovations institutionnelles et méthodologiques que Clifford résume en six points : la validation publique et professionnelle de la personne du chercheur de terrain; l'usage des langues indigènes; l'accent plus porté sur l'observation que sur les interprétations intéressées des autorités indigènes; une puissante abstraction théorique qui permet d'atteindre le noyau d'une culture; une appréhension de l'ensemble à partir de l'une de ses parties dans la mesure où une culture apparaît alors trop vaste; et le principe suivant lequel les objets de l'ethnologie relèvent de la synchronie (le « présent ethnographique »). Ainsi l'auteur conclut : « Le singulier amalgame entre l'expérience personnelle vécue intensément et l'analyse scientifique – comprise à la fois comme « rite de passage » et comme « laboratoire » – s'impose comme la méthode par excellence : l'observation participante. » (Ibid : 273-274).

Ainsi dans l'ensemble, ce n'est qu'à partir du XXe siècle – qui clôt la première étape de la réflexion anthropologique essentiellement dirigée vers la comparaison et le classement des totalités culturelles dans une perspective évolutionniste globale, de par son lien encore fort étroit avec le positivisme et le naturalisme – que le principe de la monographie et de l'enquête de terrain vont progressivement s'assumer sur le plan académique et méthodologique, comme le meilleur moyen de produire un inventaire systématique des éléments de la totalité sociale et culturelle étudiée. Et cela, en vertu de la nature soi-disant intrinsèque de ces sociétés : de petites tailles, « communautaires », « authentiques »... Dans l'introduction des *Argonautes du pacifique occidental* rédigée par Frazer, ce dernier fait l'éloge du « travail ethnographique de plein air », associant « formation du théoricien » et « expérience pratique ». Envisagées de cette manière, les premières démarches de terrain doivent s'attacher à tout relever; leur qualité scientifique se voit fonction de l'exhaustivité des informations et, donc, de leur longue durée. « L'idée de terrain c'était tout de même, affirme en ce sens E. Terray, celle d'un objet d'observation relativement circonscrit ayant [...] une bonne partie de ses déterminants en lui-même et qu'on pouvait donc saisir à travers le regard prolongé mais unique d'un chercheur. » (Terray 2005 : 148).

Comme le résume bien Céfäï, ce n'est que peu à peu, avec l'expérience malinowskienne comme référence majeure, que « la figure du voyageur, du missionnaire, du militaire ou de l'administrateur s'efface derrière celle du chercheur professionnel au cœur de son terrain. [...] le recueil de données est présenté comme une affaire de savants, formés techniquement, souvent experts en science de la nature, et cesse d'être un passe-temps d'amateur. [...] La délimitation du terrain, société homogène préservée d'influences extérieures, devient le préambule obligé de toute enquête rigoureuse. L'ethnologue doit

s'installer pendant un certain temps dans le village indigène, pratiquer avec une certaine aisance le langage vernaculaire, saisir des comportements sur le vif plutôt que s'en tenir aux récits des informateurs, ceux-ci n'ayant que des contacts occasionnels et intéressés avec les indigènes. En opérant un transfert de l'idéal positiviste déjà établi en sciences de la nature, l'ethnologue se fie d'avantage à l'exactitude de l'observation directe qu'aux réponses approximatives...» (Céfaï 2003 : 31-32). La spécificité ethnographique du travail de terrain, c'est donc ici avant tout l'*implication* de l'ethnologue sur son site d'enquête, en tant qu'il doit s'*immerger* dans celui-ci afin d'acquérir avec lui une relation de familiarité. Et c'est en fin de compte dans cette mesure que le travail de terrain va peu à peu forger son autorité jusqu'à devenir le « rite initiatique » de l'ethnologue, le symbole même de la discipline ethnologique. Au déclenchement de la première guerre mondiale, comme le soulignait Seligman, le terrain était déjà à l'anthropologie ce que « le sang des martyrs est à l'Église catholique. » (cité par Stocking, Céfaï 2003 : 101).

III.1.3) La portée ontologique du travail de terrain comme engagement normatif et expressif.

Systématisée à partir de la réalité concrète du « travail de terrain », la visée épistémologique de l'ethnologie a dû, tout au long de son développement, faire face, de manière peut-être plus radicale qu'en sociologie, à sa correspondance ontologique, aussi bien politique qu'esthétique, directement liée à la problématique historique du colonialisme et à l'expérience de l'exotisme. Nous pouvons donc souligner une fois de plus la présence d'une sorte d'aliénation positive qui, en ethnologie également, ne manquera pas de se voir systématiquement refoulée. Mais la conséquence de ce refoulement, à son tour plus radicale, n'est autre, comme nous le verrons, que la disparition de l'ethnologie ainsi que la récupération, par la sociologie, de sa propre démarche méthodologique dans la mesure de l'indétermination dans laquelle elle a été entretenue à cause de cette aliénation. En tant qu'elle se manifeste au cœur de la démarche ethnographique, cette dernière est donc plus précisément le résultat d'une quête d'objectivité scientifique qui, en réalité, prend appui sur un engagement subjectif que l'on ne retrouve dans la science, à notre connaissance, nulle part ailleurs.

Nous nous concentrerons d'abord sur la dimension plus proprement politique et normative de cette problématique, avant de nous tourner vers celle plus directement esthétique et expressive.

L'étude de terrain n'était pas seulement le moyen de connaître des sociétés étrangères, mais également celui de les administrer convenablement du point de vue des intérêts religieux, politiques et économiques des sociétés colonisatrices. La *raison* philosophique (occidentale), en vue de parvenir à sa propre réalisation, visait également le renforcement du *pouvoir* politique auquel elle répondait en même temps qu'elle le déterminait. Comme le précise clairement Copans, par l'intermédiaire de l'ethnologie, l'enquête de terrain a servi à la fois « la colonisation et la pacification des territoires occupés » (Copans 1999 : 7). C'est donc assez logiquement que beaucoup d'ethnologues s'astreindront, par réaction, à promouvoir l'idéal de l'objectivité scientifique pour lui-même ou, en des termes wébériens, la « neutralité axiologique » de leur discipline. Certains prétendront en ce sens, en prenant l'exemple de l'expédition de Cambridge, que la pratique du terrain est restée relativement désintéressée jusqu'en 1925 : « Le travail de recherche n'était pas destiné à avoir un quelconque effet sur l'avenir des insulaires du Détroit de Torres. Ces gens-là n'étaient pas censés lire les rapports, pas plus que les autorités du Queensland n'étaient supposées y trouver quelque intérêt, si ce n'est celui, désintéressé, de contribuer au progrès de la connaissance. » (Barnes, Céfaï 2003 : 163). Pour Barnes, même Malinowski continuait à prendre les îles Trobriand pour un laboratoire. « Les effets de la présence missionnaire ou coloniale n'ont qu'une place très marginale dans son travail, et il ne se souciait guère de savoir quelle influence pouvaient avoir ses publications sur la vie des Trobriandais ou sur l'administration de Papouasie. » (Ibid). L'auteur affirme ainsi de manière générale : « Les enquêtes visaient plus à accroître la connaissance qu'à inciter à une action locale, et les éventuelles applications pratiques de ces connaissances étaient tenues pour secondaires. Il était tout à fait légitime de demander le soutien des autorités métropolitaines et coloniales, considérées comme des partenaires appropriés pour la recherche désintéressée. L'ethnographe croyait de bonne foi que faire des observations et prendre des notes n'avait pas de répercussions sensibles sur les comportements étudiés, à l'image des objets en mécanique newtonienne sur lesquels l'observation n'a aucun effet. Ses recherches n'induisaient pas de réactions particulières chez ses informateurs. Les rapports de recherche étaient destinés aux collègues de la discipline ou au public de métropole, plutôt qu'à l'administrateur colonial, et ils ne parvenaient que très rarement aux membres des tribus concernées » (Ibid : 165).

Ces prétentions, bien que réelles, nous apparaissent pour autant marginales au regard de considérations normatives plus prégnantes que celles dont se réclame le développement de la connaissance scientifique : religieuses d'abord, puis plus systématiquement politiques. Les enquêtes de terrain se sont effectivement largement déployées afin de répondre à la fois à l'exigence de définir correctement les valeurs occidentales en vue de leur possible intériorisation dans les mondes « archaïques », et à l'élaboration des moyens et des outils permettant d'administrer ces derniers le plus efficacement possible. Seligman, à ce titre, disait qu'en dépit des changements intervenus dans les idées morales concernant l'esclavage et l'extermination des peuples qui ne peuvent ou ne sont pas prêts à adopter ou à s'adapter à une civilisation supérieure, « rien encore n'a été comparable à l'obstination et à l'énergie déployées actuellement par la race supérieure pour s'imposer aux peuples arriérés. » (cité par Hughes 1996 : 304). Dans cette optique, l'ethnographe sait alors que ce qu'il écrira pourra être accueillie sur la base d'autre critère que ceux du progrès de la connaissance, aussi bien de la part des autorités missionnaires et coloniales que de celle des populations locales étudiées. L'histoire de l'ethnographie le confirme : avant d'incorporer le monde de la science, elle se voyait surtout dirigée vers la récoltes d'informations, endotiques ou exotiques, servant soit la consolidation politiques des États-Nations en développement, soit l'élargissement du « règne de Dieu », du christianisme, à l'ensemble de l'humanité. Sur le plan de l'ethnographie endotique, on peut remonter en France au XVIII^e siècle, lorsque l'Abbé Grégoire, à l'aube de la révolution française, entreprit une grande enquête relative aux dialectes régionaux. En vue d'imposer la langue française à l'ensemble du territoire national, il envoya en effet des questionnaires à ses informateurs installés dans les différentes régions, afin qu'ils puissent y répondre non seulement en vertu de leurs propres connaissances déjà acquises, mais également à partir d'investigation sur le terrain auprès des populations concernées – dans le but de savoir comment serait reçue cette infiltration du français dans les écoles et, sur cette base, réfléchir au meilleur moyen d'y parvenir. Pour ce qui est de l'ethnographie exotique, il suffit simplement de préciser que les premiers à la pratiquer furent des missionnaires, en tant qu'ils sont d'ailleurs restés longtemps les meilleurs informateurs des anthropologues en métropole. Le pionnier de l'enquête anthropologique en Mélanésie fut ainsi le révérend R. H. Codrington, arrivé en Nouvelle-Zélande en 1860, même si l'avènement d'une ethnologie « réellement scientifique » ne tardera pas à établir une critique du travail des missionnaires, axée sur leur trop grande influence à l'égard du « mode de vie » des populations étudiées. Malinowski, dans son journal, allait même jusqu'à affirmer à leur propos qu'ils « détruisent la joie de vivre des indigènes; ils détruisent leur raison d'être psychologique. Et ce qu'ils donnent en retour est parfaitement inaccessible aux sauvages. Ils luttent continûment et sans le

moindre scrupule contre tout ce qui se faisait autrefois, et créent de nouveaux besoins, tant matériels que moraux. » (Malinowski Ibid : 59). Il reste pour autant très difficile de généraliser de tel propos, ne serait-ce qu'au regard de l'exemple déjà évoqué de Maurice Leenhardt, pasteur protestant, qui participera largement à l'établissement de la science ethnologique en même temps qu'il oeuvrera pour la préservation des cultures étudiées. Il mènera en effet une lutte tout au long des vingt cinq années de sa présence sur le « terrain » en Nouvelle-calédonie contre l'alcoolisme et certaines autorités administratives, qui, à l'époque, fit écho jusque dans les ministères parisiens. Et ceci au nom des valeurs protestantes qui animaient sa foi et qui étaient ainsi justement à l'origine de ses investigations ethnologiques. Mais rapidement les recherches des missionnaires seront doublées par celles des administrateurs de plus en plus nombreux et, pour leur part, non plus tant concernés par l'établissement et la consolidation du « Règne de Dieu », que par la réorganisation spécifique des différentes sociétés colonisées relativement aux intérêts coloniaux.

Dans l'ensemble, comme nous le rapporte Hughes, « il y avait donc des missionnaires et des administrateurs dont on attendait qu'ils aillent sur le terrain pour travailler sur les indigènes, sachant qu'ils accompliraient mieux leurs tâches s'ils étudiaient et comprenaient la culture de leurs administrés, ainsi que les âmes qu'ils devaient sauver (pour leur propre salut). » (Hughes Ibid : 305). Ce dernier nous rappelle à ce titre que Seligman, dans son article intitulé « Anthropologie appliquée » de l'*Encyclopaedia Britannica*, n'hésitait d'ailleurs pas à poser certaines recommandations pratiques concernant les administrateurs coloniaux et les missionnaires, afin qu'ils n'omettent pas la nécessité, parallèle à celle d'apprendre les spécificités culturelles de la population étudiée, de se mêler des affaires intimes des indigènes. Dans un autre article de l'*Encyclopaedia Britannica*, cette fois-ci rédigé par R. Marett et intitulé « Anthropologie », ce dernier souligne le devoir de l'anthropologue de venir en aide aux administrateurs et aux missionnaires. La seconde édition du *N&Q*, parue en 1892, comporte également pour sa part une section rédigée par C. H. Read concernant l'idée d'une plus large application des informations ethnologiques à des fins coloniales. Ces préoccupations, une fois reconnues et explicitées comme telles, vont même aller jusqu'à réorienter la nature des données recherchées. En effet, comme le souligne Urry, « avec l'essor du colonialisme et l'appel croissant à des administrateurs, le centre d'intérêt de cette quête d'informations s'est déplacée. Alors que les études des missionnaires avaient toujours tendu à insister sur la langue et les systèmes de croyance, les travaux administratifs se concentraient sur le droit et le politique. [...] Les motifs politiques et économiques du recueil de matériaux ethnographiques devenaient aussi importants que les motifs scientifiques. » (Urry, Céfaï 2003 : 73).

C'est dans cette perspective qu'il faut alors envisager pour quelles raisons, dans le cadre des colonies anglo-saxonnes, le *Rhodes-Livingston Institute* (fondé en 1938 sous la direction de Godefrey Wilson à Lusaka en Rhodésie du nord, et renommé, après l'indépendance de la Zambie en 1970, l'*Institute for Social Research* puis l'*Institute for African Studies*), pour autant qu'il verra naître le département de sociologie et d'anthropologie de Manchester fondé par Max Gluckman en 1949, apparaîtra lors des mouvements de décolonisation – au côté de l'*International African Institute* – comme ayant largement servi les intérêts de l'empire britannique, en lui fournissant des outils de contrôle, de domination et de répression des populations administrées. Les mêmes questions épineuses seront présentes de l'autre côté de la Manche, tout particulièrement avec l'*Institut Français d'Afrique Noire* (l'« IFAN ») et l'*Office de la Recherche Scientifique Coloniale* (qui, par la suite, deviendra l'*Office de la Recherche Scientifique d'Outre-mer* [l'« ORS(T)OM »]) qui, tout deux, avaient au départ pour mission de se mettre à la disposition des gouverneurs coloniaux¹⁹¹.

Mais c'est sûrement en Amérique que cette question apparaît de la manière la plus radicale, et cela pour la simple raison que l'exotisme était alors localisé dans le même espace géographique que le monde endotique. Les premiers anthropologues à s'engager sur le terrain, qu'il s'agisse de L. H. Morgan, de F. H. Codrington ou de J. W. Powell, répondaient tous de cette manière à deux problématiques communes : la première, plus religieuse, concernant la place des indiens dans le récit de la genèse et leur conversion au protestantisme, et la seconde, plus politique, renvoyant à la définition de leur propre statut juridique ainsi qu'à l'attribution de droits à leurs communautés au sein de la confédération américaine. Les deux institutions majeures avec lesquelles traitaient les ethnographes étaient alors le *Bureau of Indian Affairs* (créée en 1834), puis le *Bureau of American Ethnology* (confié en 1879 à J. W. Powell) qui, tout deux, visaient dans l'ensemble une fois de plus à récolter des informations sur les tribus afin de les contrôler et les administrer à moindre frais.

De par ses implications normatives au sein des enjeux de la colonisation, l'ethnologie a donc disposé d'une position déterminante au sein du développement politique du monde moderne. Et ainsi réapparaît son lien avec la sociologie puisque, comme le souligne M. Burawoy, les colonies étaient « aussi des sites d'expérimentation de nouvelles tactiques de pouvoir, par la suite réinterprétées en métropole. La domination y a pris des formes singulièrement brutales et excessives, qui ont impliqué des sociologues et plus encore des

¹⁹¹ A ce titre, c'est peut-être l'enseignement de Griaule à l'institut d'ethnologie qui explicitera le mieux cette tendance. D'après lui, en effet, parallèlement à la nécessité toujours présente de sauvegarder les pièces d'un patrimoine culturel menacé de disparition, le savoir ethnographique devait permettre d'initier le public de métropole aux « choses coloniales » et, surtout, de mieux connaître les sociétés indigènes pour mieux les gouverner.

anthropologues, et qui ont orienté leurs visions de manière inexpiquée. » (Burawoy, Céfaï 2003 : 428). Mais à cela il faut répondre que l'engagement normatif de l'ethnologie, bien qu'il ait effectivement pris part à de telles pratiques (symbolisant d'ailleurs plutôt l'abandon du domaine normatif en question, et donc celui de l'idéal politique moderne de justice, en vue de le remplacer par l'opérativité gestionnaire caractéristique du monde post-moderne selon lequel le terme de *contrôle* nous apparaît plus approprié que celui de *pouvoir*), n'a pas seulement répondu à la puissance hégémonique des intérêts des États coloniaux et du christianisme – qui était alors devenu pour sa part l'unique appartenance commune de ces derniers face à la concurrence croissante de la « richesse des nations ». On retrouve en effet nombre d'investigations ethnographiques essentiellement motivées par l'enjeu politique de la décolonisation ou, en tout cas, par une critique du rapport institué entre le monde colonial et les mondes colonisés. « Dans de telles conditions, soutiendra ainsi Michel Leiris, il paraît, dès l'abord, difficile à l'ethnographe même le plus épris de science pure de fermer les yeux sur le problème colonial, puisqu'il est, bon gré mal gré, intégré à ce jeu et qu'il s'agit d'un problème ni plus ni moins que vital pour les sociétés ainsi assujetties dont il s'occupe. » (Leiris 1969 : 85).

De ce point de vue, l'ethnologie peut être appréhendée, au XX^e siècle, comme le foyer majeur de la réactualisation de la valeur humaniste de la science. En France, l'œuvre de M. Leiris est sûrement parmi celles qui manifestent le plus explicitement cette prétention. Il affirmait déjà en 1930 : « Cette science (l'ethnologie) qui a ceci de magnifique que, plaçant toutes les civilisations sur le même pied et ne considérant aucune d'entre elles comme plus valable qu'une autre a priori en dépit de la complexité plus ou moins grande des superstructures ou du raffinement plus ou moins accentué des notions dites « morales », elle est la plus généralement humaine, parce que non limitée – ainsi que la plupart des autres – aux hommes blancs, à leur mentalité, à leurs intérêts, à leur techniques, elle s'étend à la totalité des hommes, qu'elle étudie dans leur rapports entre eux et non d'une manière arbitrairement individuelle. » (Leiris 1992 [1930] : 28). Mais c'est dans un article datant de 1950 qu'il se prononcera le plus radicalement sur la question proprement politique de *L'ethnographe face au colonialisme* : « Sans nous arroger le rôle de guides – car c'est aux colonisés de découvrir leur vocation et non à nous, ethnographes, de la leur révéler du dehors – et sans chercher non plus à nous poser en conseiller (ce qui impliquerait une suffisance encore bien proche du paternalisme), nous devons cependant considérer qu'en étudiant leur culture nous fournissons à ces colonisés des matériaux susceptible en tout cas de les aider à définir leur vocation et que nous ne faisons, d'autre part, que remplir strictement notre fonction d'hommes de science en les faisant profiter de ces travaux qui les concernent au premier chef pour la simple raison

qu'ils en sont la matière. » (Leiris 1969 [1950] : 99-100). Trente ans plus tard, l'auteur n'en démord toujours pas. Dans son préambule à la réédition de 1981 de son journal de bord tenu lors de la mission Dakar-Djibouti (effectuée aux côtés de Marcel Griaule entre 1931 et 1933) et intitulé *L'Afrique fantôme*, il va en effet jusqu'à essayer de contribuer à la définition d'un nouvel humanisme inspiré de l'expérience ethnographique : « Pour concrétiser l'homme d'une toute autre zone et être reconnu de lui – condition nécessaire d'un humanisme authentique – sans doute devrais-je, rectifiant la vue que jusqu'alors j'avais eue de ma profession, passer par une ethnographie, non plus d'examen détaché ou de dégustation artiste, mais de fraternité militante. [...] fournir aux gens qu'on étudie des données pour la construction d'un avenir qui leur sera propre et, dans l'immédiat, produire des pièces difficilement récusables à l'appui de leurs revendications... » (Leiris 1981 [1934] : 8). Tout ceci se justifiant à l'origine par le fait, déjà établi en 1950 pour la préface du journal en question, qu'« il n'y a pas d'ethnographie ni d'exotisme qui tiennent devant la gravité des questions posées, sur le plan social, par l'aménagement du monde moderne et, si le contact entre hommes nés sous des climats différents n'est pas un mythe, c'est dans l'exacte mesure où il peut se réaliser par le travail en commun contre ceux qui, dans la société capitaliste de notre XXe siècle, sont les représentants de l'ancien esclavagisme. » (Ibid : 13). Rejoignant à cet égard la sociologie, l'ethnologie en est donc arrivée à assumer une position éminemment critique – tout autant inspirée de l'humanisme et son idéal d'« une » pleine humanité, à l'encontre du procès de désolidarisation généralisée issu des dérives de l'industrialisation et de son impérialisme croissant –, qu'un auteur comme A. Metraux, ami de Leiris, a lui aussi fortement encouragé : « Au moment où notre civilisation industrielle pénètre sur tous les points de la terre, arrachant les hommes de toutes couleurs à leurs plus anciennes traditions, une doctrine, à caractère faussement scientifique, est invoquée pour refuser à ces mêmes hommes, privés de leur héritage culturel, une participation entière aux avantages de la civilisation qui leur est imposée. Il existe donc, au sein de notre civilisation, une contradiction fatale : d'une part elle souhaite ou elle exige l'assimilation des autres cultures à des valeurs auxquelles elle attribue une perfection indiscutable, et d'autre part elle ne se résout pas à admettre que les deux tiers de l'humanité soient capables d'atteindre le but qu'elle leur propose. » (cité par Leiris 1969 : 11-12). Dans cette optique, ainsi encouragées à dépasser une distinction de plus en plus arbitraire ne subsistant qu'au nom de leur soi-disant différence de méthode, l'ethnologie et la sociologie sont appelées à s'aligner sur le même front politique, afin d'éradiquer la désubstantialisation de l'expérience du monde en tant qu'elle se voit scientifiquement légitimée, « ici » comme « là-bas ». Mais c'est malheureusement l'inverse qui s'est passé, comme nous le montrerons plus en détail par la suite : c'est sur une base méthodologique que les deux disciplines se sont

prétendument réconciliées, comme le symbolise parfaitement l'ethnométhodologie en sociologie, où elle constitue logiquement aujourd'hui l'une des armes les plus efficaces en vue de soutenir le processus de désubstantialisation en question.

Pour conclure sur cette question de la portée normative, et plus précisément politique, de l'ethnologie, nous pouvons apporter une dernière précision concernant la manière dont le concept d'« observation participante » a été en réalité stratégiquement récupéré par la méthodologie scientifique afin de masquer sa portée primordialement politique. Bien que cette notion ait effectivement été systématisée pour la première fois par Malinowski lors de son enquête chez les Trobriandais, elle n'a réellement intégré de manière effective la pratique des ethnologues qu'à partir de la seconde étape de l'histoire de la discipline, que certains qualifient de post-coloniale et dont l'origine peut être située à partir des années soixante. Auparavant, la majorité des ethnologues, sauf exception, s'installaient en effet au campement de la sous-préfecture et faisaient venir leurs informateurs en utilisant au besoin l'appui de l'administration. Dans le cadre de l'ethnologie française, c'est ainsi plus précisément sous l'autorité de G. Balandier qu'une nouvelle génération d'ethnologues tels que M. Augé, P. Bonnafé, J. Bazin et E. Terray développeront, particulièrement en Afrique, une forme d'enquête localisée au cœur de la population étudiée, c'est-à-dire une expérience de terrain refusant explicitement toute forme d'opposition entre l'engagement politique et l'idéal de la connaissance scientifique. De ce point de vue, l'« observation participante » semble donc bel et bien ressortir d'une justification méthodologique afin de légitimer scientifiquement ce qui, d'après Terray, serait plus à proprement dit une sorte d'« observation-action ». Sans nous attarder sur la question de savoir si l'« observation » en tant que telle ne relève pas elle-même dès le départ d'une forme d'action particulière (l'« acte d'observer »), il reste donc malgré tout inévitable de souligner que la nécessité d'une « participation à l'agir » a été en fin de compte au moins autant motivée par des exigences politiques que scientifiques. Nous pouvons d'ailleurs rappeler à ce titre que Max Gluckmann était membre du parti communiste sud-africain et que c'est parce qu'il fut interdit de séjour en Afrique du sud, là même où il était né et où il développa ses recherches, qu'il est venu en Angleterre avant de devenir le fondateur de la grande « École de Manchester ».

Parallèlement à l'ensemble de ces déterminations normatives, aussi bien supportées par la puissance coloniale et sa prétention à la fois chrétienne et mercantile à l'universalité, que par l'engagement opposé, critique et politique, de certains ethnologues en vue de faire de leur discipline le support d'un nouvel humanisme, nous pouvons détecter une autre de source

de détermination ontologique et subjective du travail de terrain. Il s'agit cette fois de l'expérience expressive ou esthétique de l'altérité et de l'exotisme.

Notre première question est donc la suivante : l'investigation ethnographique s'est-elle créée *ex nihilo*, simplement pour les bienfaits de l'entreprise de la science moderne occidentale, ou plonge-t-elle ses racines dans l'univers plus concret d'une certaine forme de *rapport au monde* qui précédait cette dernière, en l'occurrence par le voyage... la traversée ? La seconde hypothèse nous apparaissant comme la plus probable, nous ne pouvons que recevoir attentivement les propos de Remo Guidieri lorsqu'il note, dans son introduction au *Journal d'ethnographie* de Malinowski, que le *rapport* en question suppose en premier lieu « cet individu débarqué là où personne ne l'attend, censé s'instruire et s'émerveiller, en espionnant ses hôtes... » (Guidieri, Malinowski 1985 () : 11). Dans cette optique du voyage en solitaire, le « terrain » apparaît alors plus précisément comme une sorte d'« initiation » qui, en tant que telle, implique essentiellement un dépassement de soi, une « séquestration » ou une « captivité volontaire » pour reprendre les mots de Malinowski, débouchant sur un apprentissage des autres en même temps que de soi : « Je me sens incomparablement plus fort qu'en septembre, lorsque je marchais par ici », constatait ce dernier plusieurs mois après son arrivée chez les Trobriandais (Ibid : 108). Un peu plus loin, toujours dans son journal, il précise : « Une période d'incertitude. Je suis venu en ce lieu désert avec le sentiment qu'il me faudra mener les choses à termes rapidement, mais, en attendant, voici que je dois entamer une nouvelle existence. » (Ibid : 66). Ce n'est d'ailleurs sûrement pas pour rien, et sûrement pas le seul, si Malinowski rédigea son testament à l'occasion de son « enquête de terrain » qui, semble-t-il dès lors, implique – à ses débuts en tout cas – un peu plus en profondeur le sujet de la recherche que les autres formes d'enquêtes scientifiques, pour le meilleur et pour le pire¹⁹². Gregory Bateson, épris des mêmes sentiments à l'occasion de sa propre initiation, écrira à son tour : « C'était le chaos, le piétinement, le marécage, la confusion, les temps morts, l'approximation, les redites, l'égarement, les tentations, l'inutilité..., et tout ce que j'ai pu néanmoins ramasser. » (cité par Guidieri, Ibid : 13). Ambigu apparaît alors l'exigence scientifique de l'objectivité à laquelle l'ethnographe ne semble pouvoir répondre que par la ruse ou la magie – « la magie de l'ethnographe » comme disait Malinowski –, au moyen de laquelle il parvient à rendre vraisemblable l'absence de son propre ego, la dissolution de sa

¹⁹² En témoigne les propos suivants : « si je mourrais, ce serait une excellente manière de me tirer de cette mélasse. » (Ibid : 198) ou encore « le côté tapageur et importun de ces gens qui rient, vous dévisagent et mentent finit par me décourager. » (Ibid : 60), « le désir de « m'asseoir par terre et de pleurer », et aussi la violente tentation de « tout planter là et de partir ». » (Ibid : 256); et, en retour : « un joyeux sentiment de reconnaissance. Bien que cette île n'ait pas été découverte par moi, c'est moi

propre subjectivité, pour, en bout de course, présenter comme « description » ce qui est en réalité d'abord et avant tout de l'ordre de l'« interprétation ». Marc Augé, à cet égard, affirme que « la continuité d'un effort de recherche, c'est à dire d'observation, d'analyse et d'interprétation, sous-tend la diversité des terrains empiriques et tient plus précisément à l'incessant aller et retour que le chercheur effectue de façon plus ou moins méthodique ou spontanée entre ce qu'il voit et ce qu'il a vu, ce qu'il vit et ce qu'il a vécu. » (Augé 2003 : 32-33). L'ethnographe, pour parvenir à la connaissance d'une culture, doit engager son être dans une lutte intersubjective en vue de pouvoir s'approprier dans la durée la cohérence significative du monde qu'il étudie. Fondamentalement, un rapport existentiel, sensible, affectif, sous-tend la démarche ethnographique, ne serait-ce que parce qu'elle en appelle – tout autant en ethnologie qu'en sociologie – aux « autres » en vue de se réaliser. D'où également en retour cette possibilité, pas forcément exclusive à l'égard d'un engagement au sein de la lutte émancipatrice à l'encontre de la colonisation, d'« une aversion générale pour les « niggers », pour la monotonie – le sentiment d'être en prison. » (Malinowski Ibid : 167). Tout particulièrement à partir des années soixante où la nécessité de résider dans le village étudié est devenue le premier critère de scientificité, le « laboratoire » en ethnologie, au même titre désormais qu'en sociologie, est devenu le lieu de vie du chercheur. La frontière entre l'objectivation scientifique et l'objectivation commune n'est garantie ni par des murs, ni par une blouse blanche. « Ici, je vais pouvoir m'arrêter et planter ma tente », notait en ce sens Malinowski dans son journal (Ibid, p148). De chez soi à la capitale de la colonie, puis de celle-ci vers le village en pleine « brousse », tout ce voyage doit être également pris en compte dans l'expérience du chercheur de « terrain ». Il en découle, pourrions-nous dire, le caractère dès lors presque superflu de toutes formes de prescriptions méthodologiques, du point de vue de leur abstraction face à la concrétude des contraintes que doit affronter le chercheur : « presque à contre cœur, je vais au village de Tukwa'ukwa. Pas ombre d'idée de ce que je vais y faire. J'engage la conversation avec un indigène, puis je m'assieds, et tout un groupe de villageois fait cercle autour de moi. On discute, je m'efforce de comprendre leur dialecte. [...] Alors, un homme prend la parole d'une voix forte – il crie presque –, il raconte des choses obscènes, et le village entier hurle de rire! On répète les blagues sans se lasser, et tout le monde rit. Je me trouve un peu vulgaire. Je rentre à la maison... » (Ibid :151).

L'indicateur le plus évident de la prégnance de cette subjectivité au cœur de la démarche ethnologique, c'est peut-être justement le recours au « journal de bord », à un « carnet de terrain ». La reconnaissance académique de cet outil, toute relative qu'elle soit

qui l'ai, le premier, appréhendée sur le mode artistique, et c'est moi qui en ai pris possession

restée, symbolise bien celle de cette dimension subjective constitutive de l'enquête de terrain. L'idée de publier le « journal » de Newton, au cas où il en aurait tenu un, ne va pas autant de soi dans l'optique de mieux éclairer ses découvertes, que celle qui s'est actualisée dans le cas du journal de Malinowski (*Journal d'ethnographie*), de Michel Leiris (*L'Afrique fantôme*) ou encore de Mircea Éliade (*Journal des Indes*). Au travers des diverses publications auxquelles ont donné lieu les « carnets de terrain » de ses chercheurs, l'ethnologie a donc elle-même reconnu la force esthétique et expressive qui détermine le travail de terrain dans ce qu'il a de plus essentiel.

Enfin, c'est peut être tout simplement le dépaysement, l'expérience de l'altérité, cette « traversée » que nous évoquions précédemment, qui justifie à son tour la reconnaissance du rôle ontologique de la subjectivité de l'ethnologue dans sa visée de connaissance. C'est-à-dire l'importance de sa sensibilité qui, dès lors qu'elle se voit confrontée à l'inconnu ou à l'« exotique », en appelle quasiment à la position de l'artiste et à son sentiment esthétique. Celui-ci, en effet, pour parvenir à exprimer (c'est-à-dire à « interpréter ») l'essentiel du monde dans lequel il vit, doit avant tout se tourner vers lui-même afin de rentrer en contact intime avec sa propre sensibilité sans laquelle il lui est impossible de saisir le sens réel des choses : « Puis voici que de nouveau ils (les villageois) cessent d'exister en leur réalité intérieure. Je les vois dans leur exotisme, incongrus et cependant artistes et (sauvages); intangibles, flottant à la surface de la réalité, comme une image multicolore collée sur un mur solide et terne. » (Ibid, p233). « Un sentiment que cela m'appartient, précisait également l'auteur en ce sens; c'est à moi qu'il est donné de les décrire; à moi, de les créer. » (Ibid : 148). C'est ainsi que Lévi Strauss, dans son introduction à *Sociologie et Anthropologie* de Mauss, insiste sur le fait que « ... toute interprétation doit faire coïncider l'objectivité de l'analyse historique ou comparative avec la subjectivité de l'expérience vécue. » (Mauss 1999 [1950] : XXVII). Et c'est cela même qui, d'après lui, cautionne la valeur heuristique du « fait social total » qui « ne signifie pas seulement que tout ce qui est observé fait partie de l'observation; mais aussi, et surtout, que dans une science où l'observateur est de même nature que son objet, l'observateur est lui-même une partie de son observation. » (Ibid). Parmi l'ensemble des méthodes scientifiques, le travail de terrain de l'ethnologue est donc finalement celle qui se rapproche le plus fondamentalement de la démarche artistique, entendue comme unification d'un double mouvement d'objectivation : celui du monde à travers soi (intérieurisation de l'extériorité) et celui de soi à travers le monde (extériorisation de l'intériorité). Allons plus loin encore : cette position esthétique, cette attitude expressive, est en fait une condition

intellectuelle. » (Ibid : 234).

fondamentale de la connaissance et de la compréhension ethnologique. Le même constat devant alors d'après nous être dressé en sociologie, et donc plus largement en anthropologie, pour finalement déboucher sur la reconnaissance primordiale de ce positionnement expressif en tant qu'il constitue la condition fondamentale de la connaissance humaine de la réalité humaine, avant même qu'on puisse la qualifier d'objective ou de subjective, de scientifique ou d'idéologique. Comme l'affirmait déjà Schelling dans le cadre de sa philosophie de la nature, le développement objectif suppose un enveloppement subjectif.

Nous retiendrons finalement ici un constat majeur : de la méthode scientifique et positive (paradoxalement dirigée vers le développement des stratégies de diffusion du christianisme et d'administration des territoires occupés par les puissances coloniales) au caractère intrinsèquement interdépendant de l'expressivité esthétique et de la normativité politique (unissant en un même mouvement l'expérience de soi à travers celle de l'altérité et la recherche d'un nouvel humanisme réellement universel), le *travail de terrain* entendu comme ethnographie est donc, c'est le cas de le dire, en « terrain glissant ».

III.1.4) L'ambiguïté du travail de terrain en tant qu'ethnographie, et l'avenir de l'ethnologie.

Nous avons constaté dans l'ensemble que la science ethnologique a pris corps lorsque la connaissance des sociétés concernées s'est instituée comme étant à elle-même sa propre fin. Dans cette optique, le travail de terrain lui est apparu comme la méthode la plus adéquate en vue de récolter les données à partir desquelles élaborer la connaissance en question. Leur synthèse, l'ethnographie, « peut être définie sommairement, d'après Leiris, comme l'étude des sociétés envisagées au point de vue de leur culture, qu'on observera pour essayer d'en dégager les caractères différentiels. » (Leiris 1969 : 83). Cette démarche méthodique impliquait les prescriptions suivantes : l'ethnographe devait rester seul pendant une longue période « intensive » au sein de la société étudiée, ne serait-ce qu'afin d'en maîtriser la langue vernaculaire. Il devait également, dans la mesure du possible, participer à ses différentes activités ou du moins les observer minutieusement. Tout cela en vue de récolter le plus

d'informations possible afin de prétendre à leur exhaustivité et, ainsi, répondre à la nécessité explicitement définie par Mauss d'aborder la société d'un point de vue totalisant. Confronté à l'immensité de cette tâche, l'ethnographe était alors encouragé à envisager cette totalité au travers de l'une de ses parties, au travers de ce que ce dernier qualifiait de « fait social total ». Cette opération stratégique tendue vers une compréhension générale nécessitait donc implication et immersion, l'usage de la sensibilité au travers de l'expérience intersubjective, en débouchant de cette manière sur le constat de son caractère essentiellement interprétatif, et donc sur une décrédibilisation radicale de toute prétention scientifique et positive¹⁹³. Dans cette optique, afin d'être en mesure de développer les opérations méthodologiques permettant d'atteindre les objectifs cognitifs concernés, ce que certains ont appelé la « magie de l'ethnographe » supposait évidemment chez l'enquêteur, avant même qu'il ne s'aventure sur le terrain, une formation théorique minimale. Sachant par ce biais ce qu'il cherchait à comprendre, il devait ainsi être en mesure de découvrir la manière par laquelle il allait pouvoir récolter les informations nécessitées par cette compréhension. La théorie devait sous-tendre l'engagement sur le terrain, à partir duquel seulement pourrait être envisagée la méthode la plus apte à dévoiler les données recherchées. L'ethnologue devait savoir ce qu'il cherchait pour pouvoir le trouver et, à partir de là, établir les règles générales permettant de fournir sa propre cohérence à la réalité objectivée. Ainsi comprise comme synthèse de l'objectivation ethnologique et du travail de terrain en tant qu'ils sont tous deux dirigés vers un type de société dont la spécificité était fonction d'un caractère communautaire, authentique, et appréhendable dans son ensemble par un seul individu, l'ethnographie, du point de vue scientifique, renvoyait essentiellement, comme le résume bien J. Clifford, à une « description culturelle synthétique fondée sur l'observation participante. » (Clifford, Céfai 2003 : 270).

¹⁹³ Précisons dès à présent que c'est ce principe de « fait social total » qui inspirera dans le monde anglo-saxon le développement de l'« étude de cas », dont se réclamera d'ailleurs tout particulièrement, comme nous le verrons ensuite, l'évolution de la sociologie américaine. Et cela, en passant justement sous silence son héritage maussien pour la rapporter – de manière tout aussi stratégique que paradoxale – à la tradition de la recherche expérimentale en médecine et en psychologie pour laquelle il s'agissait d'abord d'analyser de manière détaillée un cas individuel afin de découvrir les dynamiques et les problèmes d'une maladie donnée. Becker sera l'un des principaux instigateurs de cette récupération, en affirmant alors que la méthode en question suppose qu'il est possible d'acquérir la connaissance d'un phénomène depuis l'exploration intense d'un cas singulier qui, en sciences sociales, doit d'après lui être rapporté à un modèle organisationnel. Dans cette optique, l'« étude de cas » permettra surtout de révéler l'écart entre la réalité organisationnelle et celle qui est vécue par les acteurs qui n'y sont pas encore adaptés : « A case study is bound to reveal the discrepancy between the operating reality and the image believed in and presented to the rest of the world by members. » (Becker 1977 : 86). La sociologie, ancrée dans le travail de terrain, semble ainsi porteuse d'une seconde réalité, plus valide dans la mesure où sa structure virtuelle est celle de l'opérable, qui doit être substituée au monde commun des acteurs et à l'expérience vécue qu'ils en font. Plus concrètement, c'est en fait le symbolique qui doit se soumettre à la puissance de la méthodo-logistique... nous y reviendrons.

Mais comme nous y avons également insisté, le travail de terrain en ethnologie ne peut être réduit à une méthode scientifique, à une pure visée de connaissance objective. Lui est tout aussi intrinsèque une forme d'engagement « existentiel ou subjectif » – auquel répond justement le concept d'« observation participante » dont la légitimation méthodologique a été effectuée sans que l'on s'interroge trop sur ses implications non seulement épistémologiques, mais également ontologiques – à la fois normatif et expressif, qui ne peut lui-même être envisagé de manière « réaliste » qu'au travers de son positionnement à l'égard de la contribution « stratégique ou objective » de l'ethnographie à la satisfaction des intérêts religieux, politiques et économiques de l'hégémonisme occidentale dont elle est elle-même en partie issue. Et si nombreux sont ceux qui ont choisi d'accompagner ce mouvement hégémonique, encore plus nombreux, pensons-nous, sont ceux qui ont établi une critique plus ou moins directe et radicale de la soi-disant objectivité ou neutralité de leur positionnement, qui se trouvait ainsi en réalité être au service de l'hégémonisme en question. Une volonté d'harmonisation – voire même, à terme, de suppression – des rapports coloniaux au nom d'une lutte émancipatrice commune dirigée vers un nouvel humanisme, en même temps qu'un positionnement réflexif de la part de l'ethnographe à l'égard de sa propre sensibilité subjective stimulée par l'expérience de l'altérité et de l'exotisme, tels étaient donc les deux autres dimensions constitutives du travail de terrain en ethnologie, en tant qu'elles se rapportent ainsi à un même fondement idéologique et ontologique du point de vue de son opposition à sa détermination officiellement plus scientifique et épistémologique.

La question est donc finalement de savoir comment, à travers l'ensemble de ces enjeux normatifs et expressifs, politiques et esthétiques, le travail de terrain a-t-il pu malgré tout faire bénéficier l'ethnologie d'une crédibilité scientifique? C'est à la lumière de cette ambiguïté fondamentale que nous pensons pouvoir mieux saisir les raisons de la fragilisation croissante de cette discipline depuis la décolonisation – marquant à nos yeux l'avènement d'un monde non pas tant « post-colonial » que « globalisé »¹⁹⁴. À terme, en effet, les sciences sociales ne devront retenir de l'ethnologie que sa méthode, en tant qu'unique résidu de scientificité. Pour le reste, cette dernière n'aura plus qu'à se contenter d'être devenue le symbole parfait de l'immatunité prégnante d'une connaissance scientifique de la réalité humaine encore encombrée de considérations « axiologiques ». Et cela, par contraste avec la sociologie qui, tout en récupérant justement le principe méthodologique qualitatif du travail de

¹⁹⁴ Ce que nous voulons dire ici, c'est que, bien loin d'avoir rendu leur indépendance aux anciennes colonies, ce sont les anciens pays colonisateurs qui ont abandonné la leur au marché global et à la puissance capitaliste américaine en tant qu'elle constituait alors son ressort le plus puissant.

terrain, élaborera au même moment, dans le prolongement de l'œuvre de A. Schütz, une prétention radicale à la « neutralité » grâce à la récupération américaine pragmatique des derniers développements de la phénoménologie allemande et de la dimension herméneutique de la sociologie wébérienne.

Nous sommes ainsi confrontés à un sérieux problème : c'est un même mouvement épistémologique, essentiellement attaché à une critique des axiomes positivistes, qui tentera, d'une part, de sauver l'objectivité ethnographique et, d'autre part, d'encourager le refoulement de la tradition ethnologique (et de son encrage normatif et expressif) à laquelle appartient pourtant cette dernière, afin de pouvoir en faire bénéficier la sociologie dans la mesure où cette objectivité ethnographique serait capable de garantir la légitimité scientifique de sa propre reformulation pragmatique¹⁹⁵. C'est en voulant accroître sa propre réflexivité, en s'élevant à la « conscience de soi », afin de renforcer sa valeur heuristique, que l'ethnographie est paradoxalement devenue la marque du renforcement d'une sociologie pragmatique qualitative, pour laquelle la récolte objective de données relatives à la réalité humaine a fini en fin de compte par constituer le moyen d'accompagner le développement d'une *ingénierie du social*. Autrement dit, c'est donc au départ la même dynamique scientifique qui essaiera de renforcer la méthode ethnographique et qui donnera naissance à l'*interactionnisme symbolique* et à l'*ethnométhodologie*, principaux responsables de la récupération du travail de terrain au sein d'une démarche sociologique uniquement focalisée sur les possibilités de l'établissement d'un contrôle plus efficace – parce que plus méthodique – de la part des intérêts individuels sur leur environnement social. Ce sont donc ces deux orientations qui doivent être distinguées l'une de l'autre, tout particulièrement si se maintient l'espoir de pouvoir ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain, si il est encore possible de critiquer l'évolution en question de la sociologie sans renier la valeur de l'expérience et de la méthode ethnographique en tant que telle et, par ce biais, celle d'une reconnaissance de l'importance et du rôle de la subjectivité dans l'ordre de la connaissance de la réalité humaine. C'est dans cette perspective que nous allons à présent nous pencher sur cette dimension subjective du travail de terrain entendu comme « méthode scientifique », et donc sur l'héritage et l'avenir de la tradition ethnologique en générale, en laissant l'explicitation de la récupération pragmatique du travail de terrain et de sa visée interprétative par la sociologie américaine pour la partie suivante.

¹⁹⁵ Il faut d'ailleurs préciser ici que cette opération coïncide historiquement avec la critique plus générale du positivisme classique ou objectiviste, en tant qu'elle s'est introduite à l'intérieur même de la réorientation pragmatiste du néopositivisme, ainsi qu'avec la mutation de la « science universaliste moderne » en « techno-sciences opérationnelles post-modernes », que symbolise bien la substitution de la notion pragmatique de « procédure » au concept épistémologique de « méthode ».

Commençons pour ce faire par évoquer le point de vue de Freitag sur cette question, essentiellement explicité dans une discussion épistémologique menée avec Louis Quéré, à la suite de leur contribution respective à un ouvrage collectif intitulé *Décrire : un impératif?* (Ackermann, 1985)¹⁹⁶. Dans sa contribution intitulée « La quadrature du cercle », Freitag nous rappelle que « Socrate déjà, dans le *Phédon* de Platon, affirmait que l'action comme telle ne pouvait jamais être adéquatement expliquée (ou décrite) par des causes ou des conséquences, mais qu'on pouvait seulement en comprendre les raisons : pour avoir accès à cette compréhension de l'action, il faut a priori pouvoir en partager soi-même le sens. L'observateur ne peut se mettre en dehors sans laisser échapper précisément la dimension du sens qu'il prétend saisir. [...] Il n'y a pas de méthode pour décrire objectivement la signification de l'action d'autrui, mais il y a bien des degrés dans l'habileté de comprendre. » (Freitag, Ackermann Ibid :103-104). Puis, forcé de revenir sur la critique que lui adressera Quéré, il précisera, dans un article ultérieur intitulé « Vous avez bien dit transcendantal? », que chez les Grecs, « le concept de méthode désigne le chemin qui conduit vers la vérité de l'objet, et spécifiquement, le parcours réfléchi de ce chemin, la reconnaissance explicite de son trajet et de ses étapes, et donc du cheminement subjectif vers l'Objet... »¹⁹⁷(Freitag 1993

¹⁹⁶ Cette problématique épistémologique de la « description » scientifique appliquée à la réalité humaine va en effet connaître en France un renouveau dans les années quatre-vingt, au moment même où le travail de terrain aura acquis ses lettres de noblesses que Robert, dans un article publié dans la revue du *M.A.U.S.S.*, sera à ma connaissance le premier en France à remettre radicalement en cause : « Et puis, « terrain », quel vilain mot. Un vocable qui désigne usuellement une surface de terre, sans que les personnes vivant éventuellement dessus soient prises en compte! Cela ne signe-t-il pas la transmutation magique du vivant social en matière première inerte? Imaginons donc les individus, le groupe étudié comme des choses sans vie, un musée Grévin à grande échelle, leur agressivité ne sera plus à craindre et notre domination sera légitime et naturelle. Allons donc! » (Robert 1987 : 334). Dans cette optique, l'auteur insistera particulièrement sur la problématique de l'« observation » et de la « participation », c'est-à-dire sur celle de l'opposition méthodologique inscrite entre une position d'extériorité et une position d'intériorité. D'après lui, il est impossible d'allier simultanément ces dernières, on ne peut passer de l'une à l'autre que de manière successive. L'auteur parle en ce sens d'une abstraction discontinue, par opposition à l'abstraction scientifique permanente : le chercheur « peut reconstituer l'ensemble de sa relation au groupe; c'est en cela qu'il est sociologue et c'est grâce à cela qu'il pourra théoriser et expliquer. La distanciation scientifique est sauve, la sociologie aussi. Par contre, la notion de terrain est morte : le sociologue entretient avec les individus du groupe qu'il étudie des rapports sociaux ordinaires – « d'homme à homme » – qui interdisent une coupure avec sa vie « privée ». » (Ibid : 340-341). Nous ne pouvons pas ne pas encourager le lecteur à se rapporter à cet égard au magnifique travail de Linhardt présenté dans *L'établi* (1978).

¹⁹⁷ En écho aux précisions que nous avons tenté d'apporter dans le premier chapitre à propos de la naissance de la philosophie et du développement de la problématique de la connaissance vraie en générale, nous pouvons ici mettre en évidence le fait que cette distinction entre la « vérité de l'objet » et le « chemin qui y conduit » n'est autre que celle de l'« ontologie » et de l'« épistémologie », face à laquelle la méthode doit avant tout apparaître comme une tentative d'harmonisation ou de mise en cohérence entre ces dernières, avec l'espoir que cette possible harmonie puisse être communiquée ou transmise, et donc accessible au plus grand nombre, c'est-à-dire dans le but de « démocratiser » l'accès à la connaissance et à l'expérience de la vérité. Ainsi entendue comme « cheminement vers la vérité de

: 53). D'après l'auteur, la méthode recouvre ainsi deux dimensions essentielles : celle de la reconnaissance réflexive (ou rétrospective) des médiations qui régissent constitutivement le rapport entre le sujet et le monde, et celle d'un développement constructif (productif) de ces médiations et de ce rapport à partir de cette position de retrait subjectif et de cet horizon d'exploration objective – exploration à laquelle la réflexivité peut conférer une valeur de systématisme une fois qu'elle est formellement mise en œuvre, et qu'elle se prend elle-même pour objet, au second degré, pour se penser et se déployer stratégiquement de manière expressément cumulative : « Ce développement ou ce déploiement « méthodique », réflexif et systématique, des médiations (des chemins) vers l'objet représente alors la continuation aussi bien du « dévoilement créateur » (*alétheia*) de ce monde objectif compris phénoménologiquement, que du procès d'autocréation du sujet compris comme « être générique ». » (Ibid : 56). « Pour simplifier, poursuit l'auteur, j'appellerai « méthode au sens strict » le mouvement méthodique qui est tourné vers cette autonomisation relative du moment de la construction, et « méthode au sens large » celui qui est tourné au contraire vers l'appropriation réflexive et critique d'un rapport existant à un objet donné, c'est-à-dire vers la mise en lumière des médiations qui structurent et régissent constitutivement ce rapport même, ainsi que ses moments subjectif et objectif. » (Ibid : 58). En ce sens, la « méthode au sens large » vise « à connaître réflexivement les médiations réelles constitutives d'un rapport au monde déjà donné dans la singularité de sa structure », en établissant ainsi un rapport à l'objet qui « est toujours déjà présent de manière non seulement synthétique, mais encore toujours aussi déjà concrète, particulière, historique » et qui « se dérobe par conséquent à toute possibilité d'analyse exhaustive, qui équivaldrait à son entière reconstruction, laquelle comprendrait alors également la reconstruction *ab origine* du sujet lui-même, organique et social, individuel et collectif, compris ontologiquement. » (Ibid : 59). Nous résumerons ainsi la question : si donc la « méthode au sens strict » signifie en fin de compte que c'est le sujet qui construit *épistémologiquement* le chemin lui permettant d'atteindre la vérité de l'objet, la « méthode au sens large » signifie au contraire que c'est l'objet lui-même qui dévoile *ontologiquement* le chemin qui mène à sa propre vérité, pour autant que le sujet parvienne d'abord à déceler la présence de l'objet, puis soit finalement en mesure d'accueillir le dévoilement en question¹⁹⁸.

l'objet », la méthode signifie que la compréhension mythique ou originelle de la vérité comme donation immédiate de sens par l'objet – au sens premier du *logos* – s'est déjà perdue; et c'est ce sens que la philosophie tendra à atteindre à nouveau.

¹⁹⁸ Mais ce qu'il faut alors immédiatement préciser à propos de cette « méthode au sens large », c'est que la réalité objective en question n'est pas forcément à l'« extérieur » de la réalité subjective. L'altérité véhiculée par le monde objectif peut très bien se manifester au sein même de la subjectivité,

De ce point de vue, à partir du moment où il ne peut que constater le fondement subjectif de sa propre genèse qui, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, coïncide en effet avec celle de l'épistémologie moderne, c'est l'ensemble du « sens commun scientifique » qui se voit remis en cause vis-à-vis d'une réflexion philosophique dont la portée ontologique peut au contraire au départ être considérée comme le gage de l'objectivité la plus rigoureuse. Contrairement à l'ontologie philosophique qui tendait à partir de la réalité objective en décrétant qu'elle se manifeste d'elle-même au travers de l'esprit humain pour le peu qu'il soit en mesure de la saisir, l'épistémologie scientifique va effectivement tendre à partir de la subjectivité pour ensuite définir l'expérience empirique comme l'ultime condition de toute scientificité. Et tout ceci pour une raison bien simple : parce que la soi-disant objectivité scientifique s'est constituée à terme au travers du refoulement de son enracinement

de la même manière qu'une subjectivité peut être attribuée à ce qui est à l'extérieur du sujet de la connaissance. Comme le remarque bien A. Koyré, « les lois fondamentales du mouvement (et du repos), lois qui déterminent le comportement spatio-temporel des corps matériels, sont des lois de nature mathématique. De la même manière que celles qui gouvernent les relations et les lois des figures et des nombres, nous les trouvons et les découvrons non pas dans la nature, mais en nous-mêmes, dans notre esprit, dans notre mémoire, comme Platon nous l'a enseigné autrefois. » (Koyré 1966 : 211). Dès lors, ainsi présentes dans notre « mémoire », ces lois relatives à la structure du monde objectif proviendraient effectivement moins d'une construction abstraite du sujet que de la capacité de celui-ci à se mettre en position – de « recueillement » comme dirait Heidegger – de les accueillir telles qu'elles veulent bien s'offrir concrètement à lui. Et c'est donc d'abord en omettant le fait que les lois mathématiques et géométriques ne relevaient pas uniquement pour la pensée antique de la subjectivité, dans la mesure où celle-ci ne faisait en l'occurrence que se rappeler de quelque chose qui existe également en dehors d'elle, que la pensée scientifique moderne et sa « méthode au sens strict » vont pouvoir réduire l'ensemble de la réalité objective à une production subjective. Comme le souligne bien Lukàcs : « Du doute méthodique et du « cogito ergo sum » de Descartes, en passant par Hobbes, Spinoza, Leibniz, l'évolution suit une ligne directe dont le motif est décisif et riche en variations est l'idée que l'objet de la connaissance ne peut être connu de nous que parce que et dans la mesure où il est créé par nous-mêmes. Les méthodes des mathématiques et de la géométrie, la méthode de la construction, de la création de l'objet à partir des conditions formelles d'une objectivité en général, puis les méthodes de la physique mathématique, deviennent ainsi le guide et la mesure de la philosophie, de la connaissance du monde comme totalité. » (Lukàcs 1959 [1922] : 143). Et Kant affirmera en effet explicitement : « Jusqu'à maintenant on a admis que toute notre connaissance devait se conformer aux objets... Que l'on essaie donc une fois de voir si nous ne viendrons pas mieux à bout des tâches de la métaphysique en admettant que les objets doivent se conformer à notre connaissance... » (cité par Lukàcs Ibid). Mais ne seraient-ce pas alors dans cette optique les sciences humaines qui bénéficieraient d'un avantage épistémologique radicale, dans la mesure où la réalité objective qu'elles prétendent connaître est en fait de l'ordre de notre existence subjective en tant que telle ou, en d'autres termes, puisque le dévoilement de l'objet en question relève directement du sujet lui-même. C'est en tout cas en ce sens qu'il faut comprendre pourquoi la connaissance de l'être humain, fidèle à la tradition du *verum factum*, s'est pendant longtemps pensée plus aboutie que la connaissance de la nature qui, en réponse à ce retard, a ainsi été amenée à développer la méthode expérimentale afin d'augmenter les chances que la réalité objective concernée, soumise à une position subjectivement déterminée, se dévoile au sujet de la connaissance selon un mode qui lui soit plus directement accessible dans la mesure où il en serait l'auteur. Et c'est ici André Pichot qui résume parfaitement le problème : « Il ne faut pas surévaluer le rôle de l'expérimentation dans l'estimation du degré d'adéquation entre le monde objectif du sujet et la réalité en soi (grâce à la résistance de celle-ci), car le sujet fait cette expérimentation (la conçoit et l'interprète) dans son monde objectif et non dans la réalité en soi (et rien n'empêche qu'il y ait plusieurs mondes objectifs possibles pour la même réalité en soi). » (Pichot 1991 : note2 p169).

subjectif, alors qu'à l'inverse la subjectivité philosophique savait bien qu'elle participait fondamentalement de toute objectivité réelle ou consciente d'elle-même, et que c'était là la source première de toute vérité. De ce fait la méthode, point commun de la science et de la philosophie, manifestation de leur « entr'appartenance », voire même de leur unité, doit désormais « re-connaître » l'importance de cette subjectivité en tant qu'elle constitue l'accès primordial à l'objectivité; et cela avant même toute détermination relative à l'objet de la connaissance – qu'il soit naturel ou historique.

C'est en tout cas en suivant cette prémisse que Goethe, prenant le contre-pied du positivisme, proposait, il y a déjà deux siècles, d'étudier le monde naturel comme on étudie le monde humain, c'est-à-dire comme quelque chose auquel nous appartenons dès le départ (de l'intérieur), auquel nous sommes liés subjectivement, et qui suppose en retour que la connaissance rationnelle n'a donc pas tant à faire soit à des problèmes, soit à des secrets, qu'à des mystères ou à des questionnements, c'est-à-dire à quelque chose qui reste toujours mystérieux, même s'il est révélé : « Rien n'est au dedans, rien n'est au dehors, ce qui est dedans est aussi dehors. Saisissez ainsi, sans le moindre retard, le mystère au grand jour. » (cité par Cassirer 1983 [1927] : 259). Pour lui, le caractère expérimental de l'évolution de la science moderne était non seulement responsable de l'oubli du réel compris comme totalité, mais également de sa dénaturation. Pour illustrer son propos, l'auteur nous explique qu'un jour, à l'heure de sa sieste, observant une libellule virevolter autour d'une fontaine, il s'efforçait de conserver le souvenir de ce fabuleux spectacle – composé d'un jeu de couleurs et de lumières successivement rouges, vertes, bleues, jaunes, claires, sombres, brillantes et mates – occasionné par les reflets du soleil sur le dos et les ailes de ce mystérieux insecte. En s'approchant, l'idée d'attraper l'insecte dans ses mains afin de pouvoir l'observer plus scrupuleusement saisit le curieux spectateur. Une fois cette tâche exécutée, il ne subsista que la déception de ne plus avoir en face des yeux que le triste résultat d'un bleu funèbre presque incolore. Pour Goethe, loin de sombrer dans un idéalisme stérile dont un honnête homme de science l'accablerait volontiers, l'ultime possibilité de découvrir les secrets de la nature réside dans la communion esthétique ancrée dans l'intériorité perceptive unissant le sujet de la connaissance à son objet. Seule la nature, entendons la sensibilité humaine libre de tout artifice expérimental, peut saisir la nature. Même l'« observation », en tant qu'elle trouble le phénomène en l'immobilisant, nous empêche de saisir la réalité vraie, c'est-à-dire vivante et donc en devenir.

Que doit-on penser de ces propos qui semblent vouloir mettre à jour, simplement au nom de notre appartenance à la nature, le caractère totalement artificiel du progrès exponentiel des quatre siècles révolutionnaires de la science moderne auxquels nous appartenons toujours?

D'autant plus dans le champ de la connaissance scientifique de l'être humain, où c'est justement le « terrain » en tant que mise en œuvre de l'« observation » (pour ne pas dire de l'expérimentation qui, vue sous cet angle, constitue ainsi en fin de compte une sorte de réification de l'expérience), qui vient rompre la cohérence et la véracité de la réalité observée. Malinowski semblait d'ailleurs avoir pris acte de ce problème, et c'est pour cela, nous semble-t-il, qu'il s'était installé au cœur du village de manière à ce que sa présence tende à acquérir un caractère quotidien, et donc possiblement « normal », en vue d'entraver le moins possible la réalité étudiée¹⁹⁹.

Nous pensons que c'est en ce sens que Michel Leiris envisageait clairement la dimension poétique ou esthétique de l'ethnologie, dont nous retrouvons d'ailleurs partout présente l'exigence dans les carnets de terrain d'ethnologues, en vertu de laquelle il importe surtout de « ne pas se contenter de décrire les choses mais, les ayant saisies dans toute leur réalité singulière, les faire vivre sous les yeux de celui qui vous lit. » (Leiris 1969 : 137). De ce point de vue, l'ethnologie reste donc bel et bien « une science, certes, mais une science dans laquelle le chercheur se trouve engagé personnellement peut-être plus que dans toute autre. Son effort pour pénétrer une culture différente de la sienne grâce au travail de terrain l'amène, en effet, à se détourner (fût-ce temporairement) de cette dernière et, par contraste, lui en montre les limites, ainsi que les déficiences, même si déjà il n'avait pas adopté à son égard une attitude critique. » (Ibid : 5-6). Envisagé de cette manière, le travail de terrain puise essentiellement sa vertu cognitive dans la position, non pas d'extériorité, mais de recul dans laquelle il place le chercheur – à la fois par rapport à son monde parce qu'il l'en éloigne et par rapport au monde étudié parce qu'il lui est étranger. Une position qui lui permet ainsi d'approfondir, en fonction de sa propre singularité existentielle et de celle des mondes concernés, la relation d'intériorité qu'il est éventuellement en mesure de partager avec eux. Ce n'est donc pas d'abord la méthodologie – ou la « méthode au sens strict » – qui assure la position de recul ou la distance nécessaire à l'objectivité du jugement, mais la position existentielle – ou la « méthode au sens large ». Une position ou un encrage existentiel dont la *singularité* est donc en fin de compte ce qui détermine avant tout la distance en même temps que l'intériorité, c'est-à-dire la « co-naissance », à l'égard de la réalité objectivée. D'où, à l'origine, la force cognitive de l'objectivation ethnologique dans la mesure où elle implique

¹⁹⁹ L'importance du travail de terrain en sociologie, dès le départ aux États-Unis et à partir des années soixante partout ailleurs, montre donc finalement que l'objectif premier n'est plus de comprendre la société car, pour cela, la vie concrète d'une personne attachée à cette compréhension – et donc au savoir acquis dont elle dépend – constitue le potentiel le plus large afin de parvenir à cette dernière. Quel est alors ce nouvel objectif fondamental? C'est ce dont nous allons traiter dans les deux prochains chapitres de cette dernière partie.

une *distance* qui est justement celle de l'altérité anthropologique la plus radicale : celle qui, pour reprendre des termes aujourd'hui dépassés, s'inscrit entre le « sauvage » et le « civilisé ». « La place éminente de l'ethnographe dans les sciences de l'homme, souligne en ce sens Lévi Strauss, qui explique le rôle qu'elle joue déjà dans certains pays, sous le nom d'anthropologie sociale et culturelle, comme inspiratrice d'un nouvel humanisme, provient de ce qu'elle présente sous une forme expérimentale et concrète ce processus illimité d'objectivation du sujet qui, pour l'individu, est si difficilement réalisable. [...] Mais cette série illimitée d'objets, qui constitue l'objet de l'ethnographie, et que le sujet devrait arracher douloureusement de lui si la diversité des mœurs et des coutumes ne le mettait en présence d'un morcellement opéré d'avance, jamais la cicatrisation historique ou géographique ne saurait lui faire oublier (au risque d'anéantir le résultat de ses efforts) qu'ils procèdent de lui, et que leur analyse, la plus objectivement conduite ne saurait manquer de les réintégrer dans la subjectivité. »²⁰⁰ (Lévi-Strauss, Mauss 1999 [1950] : XIX-XXX).

Cette problématique générale, transférée dans le cadre de la sociologie, nous amène à développer une critique en même temps qu'une proposition. Concernant la première, il est en effet urgent de reconnaître que le travail de terrain en sociologie, au regard de l'hégémonisme croissant de l'expertise dans la pratique commune et quotidienne, implique de plus en plus aujourd'hui – au contraire du travail de terrain en ethnologie – la coïncidence a priori de l'activité de recherche avec cette pratique hégémonique que constitue l'expertise et, en ce sens, une négation de l'écart ou de la *distance* originellement à la source de l'objectivité possible du jugement. A trop s'attacher aux critères d'une objectivité réifiée à l'élaboration de laquelle elle a largement participé, celle de l'expert en l'occurrence, la sociologie semble ainsi s'être vautrée dans le subjectivisme le plus radical, dans cette mesure même où elle n'entretient plus aucun écart ou *recul* critique par rapport à sa propre pratique de plus en plus directement confondue avec la pratique typique de l'« acteur social de tous les jours », désormais instrumentalisée comme médiation du déploiement de l'expertise dans tous les recoins d'une société ainsi progressivement transformée en système.

Ceci étant dit, voici notre proposition : saisie finalement comme le support d'une meilleure compréhension dans la mesure où elle encourage l'élargissement du jugement selon un point de vue de plus en plus totalisant, la distance à l'égard de la réalité objectivée pourrait également être issue en sociologie d'une certaine *singularité* du point d'encrage de

²⁰⁰ Dans l'optique de l'auteur, c'est alors l'histoire qui est surtout à la source de cette *distance*, en tant qu'elle sépare ainsi ce qu'il appelle les sociétés « chaudes » et les sociétés « froides ».

l'objectivation²⁰¹. Une singularité qui se verrait alors toujours fonction d'une position d'altérité, mais non plus tant entre les cultures ou les sociétés, qu'à l'intérieur de la culture ou de la société. Une singularité identitaire qui s'inscrirait ainsi au sein même de la collectivité à laquelle elle appartient – quitte à ce que cette collectivité tende à se « mondialiser », c'est-à-dire à s'élargir en se particularisant, ou à se « globaliser », c'est-à-dire à se rétrécir en se généralisant –, et qui relèverait alors d'autant plus d'une altérité vécue subjectivement sur la base de son historicité personnelle et d'autant moins d'une altérité contextuelle objective issue de la situation géographique. Plus concrètement, cette singularité pourrait donc être en sociologie le résultat d'un *décalage existentiel* inscrit entre le sujet de l'objectivation et le « monde » – le plus souvent encore identifiable à une réalité sociale et culturelle (la classe, la religion...) – auquel il appartient, et à partir duquel le rapport d'altérité auquel parviendrait ce dernier s'établirait donc, de manière toujours relative bien sûr et au-delà de son rapport aux autres réalités socioculturelles, à l'égard de son propre « milieu d'origine ». C'est ainsi par ce biais que le chercheur atteindrait en bout de course cet élargissement du jugement et, de ce fait, une compréhension plus solide du « monde » objectivé, qui va d'ailleurs souvent de paire avec une curiosité et une volonté de partage accrue vis-à-vis de tout l'éventail de diversité ou d'altérité que ce dernier véhicule. En bref, c'est donc ce jugement plus totalisant, produit de la *distance* ou du *recul* (qui ressortent toujours malgré tout en partie d'un certain héritage historique objectif, qu'il soit national, social, familial ou autres) que se crée le sujet par rapport à l'objet (sociologique), qui permet en retour à celui-là d'appréhender celui-ci de manière plus objective – pour autant qu'il faille toujours néanmoins reconnaître et découvrir au préalable le lien qui nous unit à l'objet afin de pouvoir s'en distancier. Nous ne pouvons prendre de recul à l'égard d'un objet que si nous reconnaissons d'abord que nous lui sommes liés. C'est donc bel et bien ici une fois de plus cette unité dialectique ou cette appartenance mutuelle de la subjectivité et de l'objectivité qui, vécue et renforcée subjectivement, crée l'objectivité encourageant elle-même en retour ce renforcement subjectif dont elle dépend. Comme le disait déjà Marx dans *L'idéologie allemande* : « la véritable richesse intellectuelle de l'individu dépend entièrement de la richesse de ses rapports réels. » (Marx 1982 [1845] : 99). Tout autant en ethnologie qu'en sociologie, la subjectivité constitue ainsi la source du renforcement de l'objectivité, et réciproquement. C'est, au même titre que l'artiste, *en existant*

²⁰¹ Rapportons nous une fois de plus à Goethe qui, à cet égard, affirmait : « Comme on ne peut plus saisir un temps dans le savoir que dans la réflexion, parce qu'à celui-là manque l'intériorité et à celle-ci l'extériorité, il nous faut nécessairement penser la science comme un art si nous voulons qu'on puisse en attendre une manière quelconque de totalité. Et ce n'est pas dans l'universel, dans l'excès, qu'il nous faut la chercher, mais, puisque l'art s'exprime toujours tout entier dans chaque œuvre singulière, la

le plus possible que le scientifique pourra s'assurer de la force objective de son jugement – tel devrait être le postulat de toute méthodologie : *la théorie n'existe que par et pour la pratique*.

En rejoignant ainsi la critique précédente du fourvoiement actuel du travail de terrain en sociologie, nous ne pouvons alors finalement que souligner la responsabilité dont se voit chargé le concept durkheimien de « fait social » dans sa version positiviste, lorsqu'il suppose en lui-même de manière a priori la position d'extériorité du sujet de la connaissance à l'égard de la réalité sociale étudiée²⁰². Nous venons de le voir en effet, ce n'est au contraire qu'en vivant subjectivement la société que nous pouvons prétendre la comprendre objectivement. Plutôt que de parler de « rupture épistémologique », il serait donc préférable de parler de « décalage », de « recul » ou de « distance épistémologique »²⁰³. Et si c'est donc justement dans le but de comprendre le monde (social) que nous sommes amenés à vouloir élargir notre point de vue en essayant de nous confronter à sa propre diversité en devenir, une chose semble claire alors : c'est sûrement en nous positionnant le plus près possible du point de rencontre de la diversité des mondes (sociaux) qui composent le monde objectivé, c'est-à-dire au cœur de la contradiction qui en émane et qui pourtant fonde paradoxalement la propre cohérence de ce dernier, que nous sommes au plus proche de sa réalité d'ensemble, de cette *totalité jamais totalement atteignable dans sa totalité*. Et si, comme nous y avons insisté, cette contradiction était plus facilement atteignable en ethnologie, puisque la seule présence de l'ethnologue était en elle-même directement à l'origine de la contradiction, c'est finalement le principe d'une certaine « solitude existentielle », en tant qu'elle caractérisait systématiquement la position de ce dernier, qui doit nous apparaître comme l'une des conditions *sine qua non* de la connaissance objective en sociologie. Et la théorie s'empresse effectivement de rejoindre la pratique : cette solitude existentielle est également le corrélatif primordial du *souci du monde*

science elle aussi devrait se montrer tout entière dans chacun de ses objets particuliers. » (cité par Petitdemange 2005 : 150).

²⁰² Nous précisons ici « dans sa version positiviste », dans la mesure où une autre version du « fait social » pourrait lui être opposée, plus « réaliste » cette fois, selon laquelle le caractère contraignant des faits sociaux qui découle de leur extériorité à l'égard de l'individu ne signifie pas tant que celui-ci se trouve immédiatement en mesure de développer une connaissance objective de la société, mais, plus radicalement, que la société « existe » et donc que, de ce point de vue, l'individu armé par l'économie politique de ses multiples « intérêts » ne peut pas faire uniquement ce que lui dicte ces derniers. Autrement dit, dans cette optique réaliste, l'extériorité des « faits sociaux » peut également signifier que la partie (que constitue l'individu) doit continuellement prendre acte de la transcendance de la totalité à laquelle elle appartient, de la même manière que l'humanité de l'humain réside ontologiquement dans la présence qu'il accorde à l'être qui le fonde – d'où le terme même d'« être humain ».

²⁰³ Une distance épistémologique reprenant ainsi au compte de la compréhension rationnelle (de la nature ou de la société) ce que le langage symbolique de la compréhension « naturelle » avait déjà établi à l'égard de l'intuition et de la perception sensible. Comme le souligne bien Ernst Cassirer : « Il n'y a que le langage humain pour surmonter cet assujettissement à la situation sensible, immédiate et présente : seul il est capable d'une véritable saisie à distance dans l'espace et dans le temps. » (Cassirer 1972 [1929] : 376)

qui, dans la mesure où il tend à vouloir s'assumer, n'est autre que l'essence non pas tant de l'« être-là » (du Dasein) que du « venir » dont il est issu, le *venir du monde* en l'occurrence, c'est-à-dire l'essence de l'« être humain », sociologue ou pas²⁰⁴.

La séparation de l'ethnologie et de la philosophie apparaît ainsi tout autant relative que celle qui s'inscrivait entre cette dernière et la sociologie; et ce n'est donc sûrement pas à tort si, comme nous le rappelle Lévi Strauss, Marcel Mauss « lui-même avait assigné comme but essentiel à l'ethnologie de contribuer à l'élargissement de la raison humaine. » (Lévi-Strauss, Mauss 1999 : LI). Leurs racines se confondent dans le terreau de l'histoire, et c'est dans cette optique que le travail de terrain en ethnologie constituait d'abord un regard porté sur l'histoire de l'humanité ou, autrement dit, une certaine radicalisation de l'herméneutique au-delà des textes et de la stricte interprétation philologique. Toujours en suivant ici Lévi Strauss évoquant plus spécifiquement le projet maussien des *Archives internationales des techniques corporelles*, l'objet de l'ethnologie n'est en effet rien d'autre que le « patrimoine commun et immédiatement accessible à l'humanité tout entière, dont l'origine plonge au fond des millénaires, dont la valeur pratique reste et restera toujours actuelle et dont la disposition générale permettrait, mieux que d'autres moyens, parce que sous forme d'expériences vécues, de rendre chaque homme sensible à la solidarité, à la fois intellectuelle et physique, qui l'unit à l'humanité toute entière. » (Ibid : XIII). Et c'est en ce sens que le travail de terrain en ethnologie, l'ethnographie, doit surtout finalement permettre d'envisager la « solidarité du passé et du présent, s'inscrivant dans les plus humbles et les plus concrets de nos usages. » (Ibid : XIV).

Cette analyse historique et sociologique de l'ethnologie, au départ motivée par la nécessité de définir la nature du « travail de terrain » à sa naissance, nous amène donc dans une large mesure aux mêmes constats que ceux que nous avons dressés à l'égard de la sociologie dans la première partie de notre travail. En situant « officiellement » son gage de scientificité dans la capacité de l'ethnographe à récolter des « faits » culturels en toute objectivité afin de les décrire minutieusement et d'en induire enfin des lois anthropologiques générales permettant de classer l'ensemble des manifestations empiriques de la réalité

²⁰⁴ Le simple « être-là » existentiel, en cela fidèle à l'abstraction philosophique à laquelle est venue s'opposer la sociologie dans sa portée ontologique, est en effet dépouillé de toute concrétude particulière, spatiale ou temporelle, résultant de son inévitable enracinement sociale et historique. Il représente à ce titre l'abstraction portée au cœur même du concept de la concrétude existentielle, en raison du refoulement des conditions collectives de l'*existence* individuelle dont il résulte – sachant qu'un tel sujet concret existentiel entièrement abstrait, « dégagé », peut bien sûr exister réellement, comme le manifeste aujourd'hui le sujet nomade du choix rationnel surfant à la surface du monde globalisé.

humaine, l'ethnologie nous apparaît dès sa naissance tout autant prisonnière que la sociologie d'une forme d'*aliénation positive*. Ces deux « sciences », en effet, en tant qu'elles prennent pour objet la réalité humaine, se voient toutes deux déterminées par le devenir singulier de cette réalité dans la mesure où elles lui appartiennent primordialement, en même temps qu'elles la déterminent à leur tour en raison de leur nature essentiellement significative. Mais, l'une comme l'autre, elles n'ont pas voulu reconnaître, et donc assumer, cette autodétermination mutuelle, cette dialectique.

Par contre, et c'est là sa différence essentielle d'avec la sociologie, l'ethnologie ne survivra pas à cette aliénation originelle marquée par l'hégémonisme académique et institutionnel du positivisme scientiste. Et cette disparition symbolise d'ailleurs une rupture historique radicale, que nous nous permettons de rapporter à la mutation post-moderne qui a fait l'objet de la partie précédente. La disparition de l'ethnologie correspond en effet concrètement à son intégration à la logique du « développement occidental » des sociétés traditionnelles, dont la « modernité » va se servir – après avoir préparé le terrain sur le plan idéologique à l'aide de l'idéalisme philosophique ethico-politique puis du matérialisme positiviste universaliste – pour s'imposer partout avec une efficacité inconnue jusqu'alors et, de cette manière, se dépasser elle-même sous sa nouvelle forme « post-moderne » en tant qu'elle se verra désormais en mesure d'abandonner l'idéalisme, le matérialisme ou toutes formes d'idéologie en général, au profit de la pure opérationnalité « développementariste » d'une nouvelle forme de colonialisme, à l'interne cette fois-ci et plus immédiatement d'ordre logistique que politique : sans conflit donc, mais incommensurablement plus pervers. En effet, ce nouveau colonialisme interne, « développementariste » et « systémique », se voit en réalité responsable de la destruction définitive de ce que l'ethnologie avait justement essayé de sauvegarder de manière étrangement prophétique, à savoir le monde « archaïque », c'est-à-dire le « premier » monde, celui qui nous rattachait encore malgré tout et malgré nous à cet exigence de cohérence entre l'être « humain » et l'être primordialement « vivant ». Même si l'ethnologie ne fut donc pas la seule source de cette destruction, d'autant plus qu'elle le fut pour sa part de manière paradoxale, c'est en encourageant malgré tout en bout de course l'achèvement du procès uniquement « formel » de décolonisation qu'elle y a participé, en abandonnant les univers sociaux archaïques en question à la violence désormais procédurale et non plus tant institutionnelle (rejoignant à cet égard le mode de fonctionnement de l'Organisation des Nations Unies) des nouvelles « souverainetés marchandes » (c'est-à-dire des nouveaux « États-Marchés ») qui, sous la protection des anciens états coloniaux, ont été substituées aux tentatives réellement politiques de libération qui se trouvaient être justement à la racine de la décolonisation en tant que telle.

Mais cette disparition de l'ethnologie renvoie à une autre problématique fondamentale, plus théorique cette fois-ci, pour autant qu'elle reste dans une optique dialectique intrinsèquement reliée à celle que nous venons de préciser. Il s'agit de celle du refoulement de l'idéal moderne d'une connaissance totalisante, au service duquel elle s'était mise comme en témoignent parfaitement les mots de Leenhardt concernant une ethnologie qui s'intéresserait « à l'homme total, sans restriction de point de vue », utilisant pour ce faire « les perspectives de la psychologie, de la sociologie, de la philologie, de toutes les disciplines qui traitent de l'homme, ayant pour tâche de dresser le bilan de la condition humaine en un temps et un lieu déterminés », et ainsi en mesure de garantir les nouveaux fondements permettant de soutenir une réflexion qui soit justement en accord avec le déploiement du monde moderne (Leenhardt Ibid : 36). Le projet d'une connaissance de la réalité humaine en générale et de son expérience toujours spécifique de l'historicité, c'est-à-dire d'une possible anthropologie fondamentale issue du renforcement de la sociologie par l'ethnologie et *vice versa*, a été avorté, au moment même où s'annonçait l'évanouissement croissant de la diversité culturelle et de l'altérité humaine ayant jusque-là justifié la distinction disciplinaire précédente. « Avons nous le courage, espérait malgré tout en retour R. Marett, de chercher à nous connaître tels que nous avons été véritablement et tels que nous sommes aujourd'hui, quelque soit ce que nous aspirons à devenir? Si oui, l'anthropologie peut progresser. » (cité par Hughes Ibid : 305). Et bien non, ce courage semble avoir été perdu. L'anthropologie n'est plus qu'une vague expression pour désigner nous ne savons trop quoi, mais pour le désigner quand même. L'ethnologie est devenue à elle-même son propre folklore, pendant que la sociologie continue à s'instituer comme l'instance du travail de terrain par excellence. C'est dans cette perspective que nous parlons pour notre part de la réification contemporaine de la sociologie en tant que « science tout terrain » qui, en filiation avec sa propre aliénation positive, promet à la sociologie un avenir idéal pour autant qu'elle s'appropriera l'idéal de l'avenir auquel elle ne laissera d'humanité que ce qu'elle fera d'elle. L'impérialisme « international » du *colonialisme externe* institutionnel auquel était relié le projet ethnologique, est devenu obsolète face à l'hégémonisme « global » du *colonialisme interne* organisationnel rattaché cette fois-ci à l'épanouissement de l'expertise et de l'opérationnalisme sociologique. D'une « caisse d'assurance maladie » à la « pêche à la crevette », à Tourcoing, au Québec ou à Madagascar, toute réalité humaine est devenue objet de « développement » plus ou moins durable suivant l'*efficience* méthodologique et le *contrôle* gestionnaire des experts qui se mettront à son service. Colons ou colonisés, chacun est devenu « coopérant ». La planète entière est devenue un immense *terrain*, « partiellisable » à l'infini tant qu'il y aura des

réseaux à même d'opérationnaliser leur propre multiplication. Elle est devenue cette multitude de terrains qui, par delà leur « autonomisation », tendent vers leur ultime « automatisation ». Le *terrain*, bien loin de constituer encore une société, n'est plus que l'un de ses multiples secteurs, la négation de la totalité, la suppression des conditions de possibilité de la société, du monde en général.

En fin de compte, bénéficiant d'un héritage *encyclopédiste* orienté vers la préservation d'une humanité en voie de disparition, et à la fois paradoxalement mêlés à des intérêts coloniaux et à une prise de position *humaniste* luttant contre toute forme d'ethnocentrisme impérialiste, les nouveaux ethnologues et anthropologues accueillent ainsi les bras ouverts l'ultime étape *développementariste* de leur discipline, en fonction de laquelle il s'agit explicitement de légitimer « dans la durée » le caractère tout aussi infini que bénéfique du « développement » – ou de la « croissance » – en vue de justifier en retour le caractère inexorable du statut « en voie de développement » qui, au regard de l'évolution actuels des « pays développés » avec les Etats-Unis en tête, semble constituer un aller simple à grande vitesse en direction d'un radical « sous-développement » non seulement matériel, mais également – on arrête pas le progrès – spirituel. Sous le poids d'une mauvaise conscience politique et morale largement issue d'une décolonisation qui, comme nous le rapporte Marc Augé, a été « davantage un abandon qu'une libération » (Augé 2003 : 184), l'ethnologie n'a donc effectivement pas pu continuer à se réclamer de ce qu'elle avait jusque-là qualifié de « monde exotique ». Seul lui reste aujourd'hui, dans la mesure où elle prétend à une certaine viabilité dans le nouveau monde technocratisé, l'analyse du « processus de globalisation » face auquel sa distinction à l'égard de la sociologie ne relève plus tant de leur tradition respective que d'un environnement académique lui-même réduit à une simple instance compétitive d'enjeux purement pragmatiques. Ainsi, conjointement à son « repli sur l'Hexagone » (qui marque une certaine analogie guerrière avec le « retour des troupes » au lendemain d'une défaite), l'ethnologie française s'engage dans une mise en équivalence généralisée de l'ici et de l'ailleurs, sur la base du « terrain post-malinowskien ». J. Copans nous cite à ce propos les meilleurs illustrations de cette ethnologie s'affichant elle-même comme post-moderne : l'ethnologie de la santé, du Sida, du foot-ball, des travailleurs immigrés... – pour en conclure que « depuis quinze ans le terrain post-malinowskien fraie son chemin, de manière publique et débattue dans le monde Anglo-saxon, de manière encore trop sibylline en France. » (Copans 1999). Dans la mesure où ce « terrain post-malinowskien » nous semble être tout autant celui de la sociologie contemporaine et, qui plus est, son arme de combat, nous allons essayer de démontrer au travers de la prochaine et dernière partie de ce

travail, pourquoi nous jugeons malgré tout, pour notre part, cette « manière trop sibylline » comme un signe anthropologique rassurant.

Nous allons le voir en effet, le « terrain » n'est effectivement pas mort avec l'ethnologie. Une longue carrière prometteuse l'attend encore, initiée en Amérique du Nord où la sociologie a vu le jour à ses côtés. R. Park affirmait déjà en effet en 1915 dans son célèbre article intitulé « The City » : « Les mêmes méthodes patientes d'observation que des ethnologues comme Boas et Lowie ont mises en œuvre pour étudier la vie et les coutumes des Indiens d'Amérique du Nord pourraient être utilisées, de façon plus fructueuse encore, pour étudier les coutumes, les croyances, les pratiques sociales et les conceptions générale de la vie des habitants de Little Italy dans le quartier Nord de Chicago, ou pour rendre compte des mœurs plus sophistiquées des habitants de Greenwich Village ou de Washington Square à New York. » (cité par Coulon 1992 : 78). Mais, précisons-le tout de suite en vue d'annoncer la problématique générale de ce qui va suivre, la sociologie ne semble avoir retenu du travail de terrain que sa positivité scientifique qu'elle instrumentaliserait au service de l'idéologie pragmatique américaine en vue de ne plus suivre qu'un objectif : l'opérationnalisation de l'objet étudié, sa mise sous *contrôle* gestionnaire comme forme de « validation expérimentale », c'est-à-dire comme preuve de scientificité elle-même réduite à la pure *efficience* méthodologique. La « sociologie tout-terrain » n'est plus théorie d'émancipation mais « méthodo-logistique », symbole de la victoire de la coïncidence opérationnelle (de *l'efficience expérimentale* et du *contrôle gestionnaire*) sur la « dialectique historique » (du *pouvoir politique* et de la *raison philosophique*), et donc de l'avènement d'une idéologie vidée de sa propre substance utopique par le vampire de la « main invisible ».

III.2) De l'adoption du *travail de terrain* en sociologie au développement de la science « tout terrain » : une recette américaine.

III.2.1) Le rapport de la sociologie américaine au travail de terrain.

III.2.1.a) L'École de Chicago et la naissance de la sociologie aux États-unis.

L'université de Chicago a été principalement financée par Rockefeller dans le but de mettre sur pied une nouvelle université qui serait ouverte sur la vie sociale extérieure, en même temps qu'elle permettrait aux étudiants de doctorat, pour la première fois dans l'histoire, de combiner leur activité de recherche à un engagement professionnel (Coulon 1992 : 6). Afin d'asseoir l'autorité institutionnelle croissante de la *Graduate School*, Harper, président de l'université depuis sa naissance en 1892, affirmera en ce sens : « Seul celui qui a fait de la recherche peut enseigner aux autres comment chercher. [...] Il est prévu que les professeurs seront, de temps en temps, complètement déchargés de leur cours afin de pouvoir se consacrer à leurs recherches à plein temps. [...] En un mot, cette institution privilégiera le travail de recherche et considérera les cours comme secondaires » (cité par Coulon Ibid : 7). Devenus les symboles premiers d'une scientificité ainsi largement réduite à son propre débouché professionnel, les termes de « recherche » et de « chercheurs » accèdent à un statut de reconnaissance académique qu'ils n'avaient jamais atteint auparavant. L'implication sociale de la sociologie est devenue sa première source de légitimité scientifique. En rappelant d'abord à ce titre que Chicago était alors la deuxième ville du pays et la première du point de vue des problèmes de délinquance liés à la pègre (qui se développera tout particulièrement dans les années 1920 avec la prohibition de l'alcool), nous pouvons également nous référer à la « Chicago School of Civics and Philanthropy » (dont les départements se répartissaient alors entre les problèmes de logement, d'absentéisme scolaire, de violences familiales...) qui, selon une perspective qui fut en réalité établie dès la fin du XIXe siècle par Albion Small lorsqu'il fonda à Chicago le premier département de sociologie et d'anthropologie des États-unis, visait avant tout à remplacer les réflexions théoriques « de fauteuil » par le « travail de terrain ».

Si la sociologie européenne n'avait jamais établi pour sa part de liens particuliers avec les enquêtes sociales, c'est donc effectivement au travers d'un rapport étroit à l'égard de ces dernières que se constituera la sociologie en Angleterre et en Amérique. Mise sur pied en Angleterre dès 1901 grâce à l'apport financier de grands industriels tels que C. Booth ou S. Rowntree entre autres, la première grande *enquête sociale* a pris pour objet le « seuil de pauvreté » dans la ville de York. Immédiatement récupérée aux États-Unis, cette démarche donnera naissance au grand mouvement de réforme progressiste. En se réclamant ainsi elle-même de la sociologie, cette nouvelle forme de « recherche » sera alors essentiellement menées par des Américains de classe moyenne, blanc, anglo-saxon et protestant (plus couramment qualifié de *White Anglo-saxon Protestant*) : elle portera soit sur les populations plus pauvres, soit sur les populations ayant une autre origine ethnique, les deux coïncidant souvent largement. Ainsi le « travail de terrain » en sociologie, plutôt que de provenir des

méthodes scientifiques de l'ethnologie, renvoi d'abord à l'idéologie réformiste de l'« enquête sociale » répondant aux problèmes des quartiers défavorisés des grandes villes des États-Unis et d'Angleterre, où il s'agissait en fait d'observer les conditions de vie des nouveaux pauvres issus de l'industrialisation et de l'urbanisation croissantes, c'est-à-dire du développement du capitalisme. *Le travail de terrain en sociologie est donc avant tout, à l'origine, un outil d'ajustement du capitalisme envers la réalité sociale à laquelle il a lui-même donné naissance, et dont il dépend donc intrinsèquement afin d'assurer sa « reproduction élargie ».* De ce point de vue, la démarche principale du travail de terrain se divise en deux étapes : la définition des types de données considérées comme importantes en vue de recenser les principales formes sociales de la pauvreté et de l'exclusion, et le moyen de collecter ces données le plus efficacement possible.

Parallèlement à ces grandes « enquêtes sociales », c'est également le « travail social » qui peut être situé aux États-Unis comme l'ancêtre des sciences sociales, où il était alors entrepris dans le cadre plus précis des *social settlement* qui constituaient une sorte de coopérative de vie, de réflexion et d'action, installés dans les quartiers défavorisés au nom d'un engagement social et philanthropique. Par contraste avec la filiation précédente à l'égard des enquêtes sociales, c'est donc moins la logique impersonnelle de la marchandise que l'idéal d'une solidarité vécue concrètement qui préside ici à la naissance de la sociologie aux États-Unis. De ce second point de vue, en développant l'autorité scientifique du travail de terrain sur la base d'une approche plus directement qualitative (par opposition à la démarche plus quantitative des « enquêtes sociales »), l'École de Chicago a en réalité « scientificisé » la pratique commune et quotidienne qu'était le « travail social », en réifiant de ce fait sur une base méthodologique des habitudes intériorisées, et donc plus ou moins spontanées, amenant par exemple des personnes désirant aider d'autres personnes à répondre par elles-mêmes à leurs propres besoins, à se renseigner au préalable sur leurs conditions de vie effectives afin de mieux comprendre la situation à laquelle elles sont confrontées et, en bout de course, de mettre au point des moyens efficaces permettant d'atteindre l'objectif concerné, celui d'aider les autres en l'occurrence. Et en effet, nous apprenons qu'en 1890 déjà, la majorité des femmes associées à *Hull House* (qui fut à Chicago le *social settlement* le plus important de l'époque) pratiquaient la récolte « pré-sociologique » de données empiriques relatives à un monde social qui – ce qui sera de moins en moins le cas par la suite – leur était alors très favorable.

Mais ce qu'il ne faut pas oublier de préciser en fin de compte, c'est que ces deux origines du travail de terrain en sociologie (et donc de la naissance de la sociologie américaine), l'« enquête sociale » et le « travail social », malgré leur caractère

intrinsèquement antithétiques, l'une étant engagée *par le haut* grâce à la logique plus formelle des financements industriels et l'autre *par le bas* grâce à une exigence plus concrète et spontanée de solidarité philanthropique, rejoindront toutes les deux les rangs du « Parti progressiste » américain²⁰⁵. Ce qui se trame donc de manière générale, c'est l'étroite association de la politique réformatrice à la collectes de données empiriques, à partir de laquelle il devient difficile de déterminer laquelle des deux, la politique (gestionnaire) ou la méthode scientifique (positive), est instrumentalisée au service de l'autre. Une association qui révèle ainsi plus fondamentalement l'émergence d'un nouveau cadre socio-historique porteur de la double réduction opérationnelle « avant-gardiste » de la *raison* philosophique à l'*efficience* expérimentale et du *pouvoir* politique au *contrôle* gestionnaire, c'est-à-dire plus simplement l'émergence d'un monde post-moderne invalidant effectivement la distinction classique établie entre la méthode scientifique et l'engagement politique, au profit de leur métamorphose réciproque à partir de laquelle ils parviendraient à une coïncidence immédiate que nous nous permettons de qualifier de « méthodo-logistique ». Et J. Addams, rattaché à *Hull House*, en témoignera parfaitement, lorsqu'il affirmera à propos du parti progressiste que l'« un de ses sous-comités ressemblait à une session de la National Conference of Charities and Corrections, un autre à une session de l'American Sociology Society » (cité par Platt, Céfaï 2003 : 140).

Suite à ces premières précisions, nous ne serons pas surpris d'apprendre que les premiers grands travaux sociologiques de l'école de Chicago, intitulés les « Urban area projects », étaient en fait des projets de prévention urbaine. Leur fonction était alors explicitement reconnue : endiguer la délinquance juvénile dans les zones urbaines habitées par les américains d'origine africaine et les nouveaux immigrants. La recherche de Thrasher (qui était au départ un travailleur social) sur les « gang de rues » est sûrement à cet égard la plus significative, en tant qu'elle visait à récolter une grande masse d'informations sur la « ceinture de pauvreté », c'est-à-dire sur les lieux d'habitation situés à la périphérie de la ville, où s'emmagasiner les troubles sociaux. Des lieux qui – au regard de l'état d'esprit de l'époque

²⁰⁵ Et la chose n'est pas si surprenante dès lors que nous prenons acte de la dévalorisation spécifiquement américaine de l'activité politique (issue d'un parti pris religieux associant le Nouveau Monde à une terre vierge de toute compromission « temporelle »), limitant cette dernière à une forme d'enregistrement a posteriori de la somme des intérêts particuliers émanant de la société civile – fidèle à l'axiome « utilitariste » du « plus grand bonheur pour le plus grand nombre » – à l'encontre de son acceptation continentale où elle était avant tout censée manifester une orientation a priori de la société et, par ce biais, constituer le foyer de détermination primordiale des intérêts individuels afin qu'ils ne contreviennent pas à l'entretien d'un intérêt collectif assurant les conditions de possibilité de leur propre satisfaction.

qui n'a pas beaucoup évolué depuis et qui s'est même répandu au-delà des frontières états-uniennes – devaient être neutralisés et contrôlés, pour ne pas dire nettoyés au « karcher », afin de maintenir la bonne hygiène d'ensemble de cette vie urbaine continuant à croître et à s'imposer comme le symbole de la vie moderne et civilisée. Éclairé par ses expériences de recherche, Trasher savait déjà ce que nous pensons découvrir aujourd'hui de l'autre côté de l'atlantique – avec un engouement relativement inquiétant au regard de l'évolution de la situation à laquelle l'auteur était alors confronté : « La prévention du crime est fonction d'un programme concerté de la communauté concernée bien plutôt que de l'action d'une agence de travail social. » (cité par Le Breton 2004 : 207). D'autres recherches s'établiront selon cette dynamique, entre autres celle de C.R. Shaw et H. Mc Kay, qui s'attacheront à relever la distribution de la délinquance juvénile à Chicago et dans toutes les autres grandes villes d'Amérique du Nord. À propos de Shaw, qui était également directeur du département de sociologie de l'*Institute of Juvenile Research* (associé à un centre de traitement), Mc Kay affirmera qu'il « était l'un des premiers, peut-être le premier, à saisir la pertinence et le potentiel de la tradition américaine profondément enracinée dans l'autonomie, l'organisation, de l'entraide et de l'autodétermination des habitants des taudis. » (cité par Le Breton 2004 : 208). Faut-il en déduire que l'identification, de plus en plus répandue, de la globalisation néolibérale à l'américanisation du monde ne serait peut-être pas qu'un fantasme chauviniste et réactionnaire, c'est-à-dire, en langage sociologique, une dérive idéologique du sens commun parmi d'autres ?

Mais comme nous venons de le voir, la spécificité de ces études ne se rapportait pas à leurs intentions (d'autres les avaient précédé : paroisse, églises et associations municipales), mais à ce qu'elles se voyaient inspirées par une « doctrine à statut scientifique – c'est à dire institutionnellement cataloguée comme telle. » (Herpin 1973 : 50). Par ce biais, afin de parvenir à fonder la scientificité en même temps que la spécificité de sa propre démarche, la sociologie s'est surtout employée de manière incessante à la disqualification du travail social « vulgaire », c'est-à-dire non professionnel. Ainsi, beaucoup de travailleurs (en particulier des femmes) qui étaient très impliqués à l'époque dans la recherche de terrain et considérés de ce fait au départ comme des sociologues, ont été par la suite disqualifiés et stigmatisés comme appartenant aux modèles traditionnels du travail social et de l'économie domestique, le plus souvent au nom d'un manque de détachement affectif ou émotionnel à l'égard de leur propre activité. Et Jennifer Platt ajoute : « des préjugés similaires ont aussi conduit à traiter les engagements réformistes des sociologues universitaires comme extérieurs, ou tout au plus accessoires, par rapport à leurs activités professionnelles, qualifiées aujourd'hui de sociologiques. » (Platt, Céfaï 2003 : 151). Le travail sociologique devait en effet avant tout

parvenir à constituer un modèle de « cohésion sociale » essentiellement dirigé vers l'élaboration d'outils permettant de dépasser les « clivages culturels et politiques » freinant le bon développement du marché économique. Dès le départ, la sociologie états-unienne s'est ainsi mise au service du renforcement de la puissance nationale mesurée à partir de l'intensité de ses échanges commerciaux – non pas tant vis-à-vis des marchés extérieurs qu'à l'intérieur de son propre marché. C'est dans cette optique que Park, en collaboration avec Burgess, rédigea le célèbre ouvrage *Introduction to science of sociology* dans lequel sont présentées les différentes étapes des relations interculturelles du point de vue des rapports économiques : à savoir le conflit, la compétition, l'adaptation et l'assimilation. Comment organiser au mieux le marché du travail, et la concurrence qu'il implique, face au problème de l'altérité culturelle, voici en dernière instance l'objet fondamental de la sociologie naissante en Amérique qui, de ce point de vue, semble vouloir renouer des liens – trop longtemps refoulés en Europe – avec l'économie politique²⁰⁶.

Ainsi, de manière générale, comme nous l'indique la sociologue américaine J. Platt au travers de sa relecture de l'histoire de la sociologie américaine, « le travail des sociologues apparaîtrait comme mineur et suiviste : s'inscrivant dans des généalogies bien établies d'activités et d'intérêts, financé par des institutions extérieures qui avaient leur propres agendas, souvent organisé et supervisé par des non sociologues, empruntant la plupart de ses données à des fonds déjà disponibles et convertissant en action pratique le modeste flux de ses résultats afin de justifier son existence » (Ibid : 154). Plus précisément, comme l'affirmait déjà J. Addams en 1912, la sociologie n'aurait donc servi au départ qu'à renforcer l'efficacité du travail social : « *The Polish Peasant in Europe and America, The Race Relation Study of the Pacific Coast*, les enquêtes faites par l'*Immigrants'protective League of Chicago* en relation avec la *School of Social Service Administration* de l'université de Chicago sont tous des exemples de travaux visant à informer les travailleurs sociaux. » (cité par Platt, Ibid). W. Thomas, co-auteur de *The Polish Peasant in Europe and America* avec F. Znaniecki et l'un des principaux instigateurs de la systématisation scientifique de la méthode qualitative en sociologie (en prônant l'utilisation sociologique des documents personnels des individus étudiés et l'importance décisive des biographies), reconnaîtra lui aussi cette visée pragmatique du travail de terrain sociologique, en tant qu'il devrait avant tout être dirigé vers la

²⁰⁶ Nous relèverons à ce propos que l'idée – largement cautionnée aujourd'hui au Québec et de plus en plus en France – suivant laquelle le développement actuel des recherches sur les *relations interculturelles* représente une innovation en sociologie, sans même parler des millions de dollars et d'euros dont bénéficient ces dernières chaque année, ne constitue finalement rien d'autre qu'une vicieuse poudre aux yeux dès lors que l'on garde à l'esprit que ce développement est en réalité celui de la sociologie états-unienne depuis sa naissance.

maximisation de la force intégrative de la nouvelle civilisation américaine : « En définitive, affirme Thomas, j'ai décidé d'étudier un groupe d'immigrants en Europe et en Amérique pour déterminer, autant que cela était possible, la relation entre leurs mœurs et leurs normes dans leur pays, leur adaptation et inadaptation en Amérique. » (cité par Le Breton 2004 : 21). Et c'est ainsi en toute bonne conscience qu'il proposera aux immigrants concernés par son étude, par l'intermédiaire de petites annonces publiées dans les journaux locaux et en échange d'une rémunération, qu'ils lui fassent parvenir les lettres issues des éventuelles correspondances qu'ils entretiendraient avec le reste de leur famille restée dans le pays d'origine²⁰⁷.

Mais derrière cette « scientification » du travail social, il ne faut pas seulement voir le développement d'interventions immédiates visant à régler plus efficacement des problèmes sociaux. Il faut également et surtout y voir, bien que les deux choses se rejoignent au bout du compte, un moyen d'inculquer « par le bas » les fondements anthropologiques de ce « nouveau mode civilisationnel » que l'Amérique contient en puissance depuis le départ, c'est-à-dire celui que nous avons qualifié de « post-moderne » dans le chapitre précédent. « Les individus, soutient effectivement W. Thomas, doivent être formés non au conformisme, mais à l'efficacité, non à la stabilité mais à l'évolution créative. [...] Pareil critique est des plus nécessaires à l'heure actuelle, alors même que nous sommes confrontés au plus grand changement historique qui se soit jamais produit – une démocratisation générale du monde. » (Ibid : 27-28). Si, dans cette perspective, c'est l'efficacité qui fonde la démocratisation, celle-ci doit donc en retour se mettre au service de l'efficacité. Mais l'efficacité de quoi? D'elle-même, essentiellement... et donc de son caractère tout autant indépassable qu'autoréférentiel. Et en effet, prétendant de cette manière résoudre le dualisme classique qui les oppose, la sociologie américaine va opérer le renversement de la subordination des praticiens à l'égard des théoriciens. En tranchant le problème sur la base du critère de « professionnalisation » (saisi comme ultime critère de développement du « Nouveau Monde »), la sociologie américaine va accorder une priorité radicale à ce qu'elle considère plus précisément être des techniciens. Et cela, non seulement parce que les techniques en question s'acquièrent plus facilement, mais également dans la mesure où la reconnaissance de cette nouvelle forme d'activité en tant qu'elle constituerait le foyer d'accroissement de la plus-value et de la croissance économique et donc, en bout de course, de la puissance nationale, ne soulève plus

²⁰⁷ La vieille métaphore classique du sociologue en tant que médecin du corps social retrouve ici toute son actualité, même si c'est ici la médecine qui semble avoir calqué son évolution sur celle de la sociologie : pour la santé des individus comme pour celle de l'« environnement social », des tests rémunérés sont devenus nécessaires – que ce soit par l'intermédiaire d'injections de produits pharmaceutiques en cours d'élaboration ou de lettres et de documents personnels – afin de faire progresser la recherche et les services monnayables qu'elles nous proposent au bout du compte.

aucun doute, aussi bien du côté des institutions publiques que de celui des organisations privées.

En suivant tout ce qui vient d'être dit, c'est sûrement l'œuvre de Robert Park qui doit être retenue comme la plus influente dans le cadre du développement de la sociologie américaine à ses débuts. Éminent représentant de l'École de Chicago, non seulement il encouragera fortement la professionnalisation de la discipline sociologique que nous venons d'évoquer, mais il s'imposera également et surtout comme le défenseur le plus acharné de sa visée scientifique – ce dernier objectif étant évidemment l'ultime condition du premier. C'est au travers de son oeuvre que nous retrouvons en effet le plus clairement l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive telle qu'elle s'établira aux États-Unis, en tant qu'il associera la discipline en question à une étude minutieuse du « milieu » (social) empruntée à l'écologie animale, et donc calquée sur la rationalité des sciences de la nature. Park va ainsi développer un modèle particulier de causalité, inscrit dans une analyse d'ordre essentiellement spatiale, qui recherche l'équilibre ou le déséquilibre d'un ensemble extrêmement varié d'éléments, mais dont le nombre est limité par la proximité géographique. C'est de ce modèle particulier que provient, à l'encontre du concept de « communauté culturelle », celui de « communauté écologique » et, par ce biais, celui, plus central encore, d'« environnement ». Désormais appréhendé dans le cadre de la ville (la première École de Chicago fut la fondatrice de la sociologie urbaine), l'« environnement » représente alors le point de jonction entre l'espace géographique localisé – l'habitat – et la qualification sociale (ethnique, professionnelle...) des individus qui y vivent – les habitants. La sociologie de Chicago, dans cette optique, c'est-à-dire dans le prolongement de la théorie darwinienne, est alors plus précisément de l'« écologie humaine », une branche particulière de la « science naturelle du social ». Dans cette optique, nous ne serons donc pas surpris d'apprendre que Thrasher, toujours à propos de cette « ceinture de pauvreté », affirmait qu'« elle peut être considérée comme un élément *interstitiel* au sein de la société, et son territoire est lui-même une région *interstitielle* dans le découpage de la cité. » (cité par Le Breton 2004 : 194); et que McKenzie, pour sa part, insistait sur le fait que « la différence essentielle entre le règne végétal et le règne animal tient à ce que l'animal a le pouvoir de locomotion qui lui permet de tirer sa subsistance d'un environnement plus vaste, mais, en plus de son pouvoir de mouvement, l'animal humain a la capacité de transformer et d'adapter son *environnement* à ses besoins. En un mot, la communauté humaine diffère de la communauté végétale sur deux points : mobilité et dessein, c'est à dire le pouvoir de choisir son habitat et sa capacité de contrôler ou de modifier les conditions de son habitat. » (cité par Herpin 1973 : 27); ou encore, pour donner un dernier

exemple, nous ne serons pas surpris d'apprendre que L. Schatzman et A. Strauss, un demi siècle plus tard, encourageant pourtant le tournant compréhensif de la sociologie américaine, postuleront encore que « le naturaliste ne présuppose par avance que les dimensions les plus élémentaires de l'ordre social et des valeurs sociales. Il doit ensuite tenter de maximiser les possibilités de les découvrir tels que les gens en situation les produisent. » (cités par Emerson, Céfaï 2003 : 401).

C'est dans le cadre de cet « environnement » théorique général, marquant une très forte prégnance de l'épistémologie positive, qu'il faut donc appréhender l'importance plus immédiatement méthodologique qui sera accordée au travail de terrain. « Une chose supplémentaire est nécessaire, affirmait en ce sens R. Park : l'observation de première main. Allez vous installer dans les salons des hôtels de luxe et sur les marches des asiles de nuit, allez vous asseoir dans les canapés de la Gold Coast et vous allonger sur les paillasses des taudis, prenez place à l'Orchestra Hall et au Star and Garter Burlesk. En bref, messieurs, allez salir vos fonds de culotte dans la recherche réelle. » (cité par Platt, Céfaï 2003 : 143). À la fois inspirée par le progrès scientifique de l'ethnographie et par l'autorité théorique croissante de la nouvelle phénoménologie américaine amorcée par Schütz, la sociologie de Chicago, parvenue à sa deuxième génération, va se focaliser à son tour sur la manière dont est réellement, c'est-à-dire subjectivement, vécu le rapport social. Elle ira ainsi en ce sens jusqu'à se réclamer de l'*observation participante*. D'après H. Blumer, en effet, « il faut prendre le rôle de l'acteur et voir son monde de son point de vue. [...] L'acteur agit dans le monde en fonction de la façon dont il le voit et non dont il apparaîtrait à un observateur étranger. » (cité par Coulon 1992 : 94). Mais, à terme, les contradictions ne pouvaient donc manquer d'apparaître entre la position naturaliste et la position compréhensive. Et c'est à ce titre Park qui condamnera le plus radicalement la participation et l'intervention, afin de laisser « parler la nature ». Et comme nous le rappelle Coulon en suivant alors L. Harvey, c'est cette posture qui sera la plus influente jusqu'au milieu du XXe siècle, puisque sur 42 thèses soutenues en sociologie à Chicago entre 1915 et 1950, deux seulement (après 1940) ont employé l'observation participante au sens définis ci-dessus par Blumer, six ont impliqué le chercheur à temps partiel, sept ont nécessité des formes variées d'observation²⁰⁸. Toutes les autres n'ont jamais utilisé la moindre technique d'observation : « Les chercheurs de Chicago ont curieusement fait peu d'observations directes sur le terrain, préférant se fonder sur des récits d'individus qui rapportent leur propres pratiques sociales dans la communauté considérée, en

²⁰⁸ A titre d'exemple pionnier, il faut ici retenir *The Professional Thief* écrit à Chicago par E. Sutherland en 1937, en tant qu'il représente le premier véritable ouvrage sociologique américain fondé sur une démarche ethnographique systématique.

utilisant pour cela des questionnaires, des interviews, ou des histoires de vie. » (Coulon 1992 : 111). Jusque dans les années cinquante environ, le sociologue continuera donc de manière générale à appréhender son objet comme une réalité extérieure qui se donnerait à lui de manière évidemment positive.

La sociologie de Chicago, dans l'ensemble, a surtout constitué le point de rencontre du scientisme naturaliste et de l'investigation empirique inspirée par la démarche ethnographique, dans le cadre plus général de « l'interventionnisme progressiste » qui a ainsi finalement remplacé, aussi bien sur la base du travail social que sur celle des grandes enquêtes sociales, la philosophie politique européenne. Ce sont ces trois dimensions qui, à l'origine, vont déterminer la nature du *travail de terrain* en sociologie : *la récolte scientifique de données empiriques destinée à l'intervention*. Le « terrain » s'identifie de ce fait à une sorte de « laboratoire social », tout en supposant une professionnalisation massive de la discipline sociologique, coïncidant en réalité avec une certaine « scientificisation » du réformisme social. Mais cette métamorphose de la sociologie ne va malheureusement pas de soi puisque comme le souligne bien Nicolas Herpin : « On ne peut pas [...] à la fois faire passer dans les mœurs des employeurs le recours aux sociologues, et garder sa liberté d'appréciation et d'engagement politique. » (Herpin 1973 : 8). Et en effet, la sociologie n'apparaît plus tant alors comme l'instance de réflexion de la société sur elle-même, que comme une pratique directement déterminée par des intérêts sociaux pragmatiques toujours localement situés. Il ne s'agit plus alors d'établir une prise de distance critique à l'égard de la société saisie dans son ensemble, mais de s'intégrer immédiatement à sa propre fragmentation. De l'organisation du travail industriel à l'ensemble des formes de gestion et de management des différents secteurs de la société, plus rien ne doit être laissé hors de contrôle, pas même la possibilité de laisser passer devant soi une dame âgée dans une file d'attente... C'est de ce point de vue que nous sommes amenés à penser que, de manière très générale, la quantité de salive et d'encre dépensée en vue de systématiser la puissance méthodologique du travail de terrain (la récolte de données de « première main », l'« observation participante »...), vient en fait masquer les intérêts pragmatiques-capitalistes auxquels se voit de plus en plus soumise la discipline sociologique. Et ceci dans le but de rééquilibrer les conditions de sa propre légitimité scientifique grâce à laquelle elle a pu parvenir à justifier son utilité sociale concrétisée au travers de sa propre professionnalisation. Ce serait donc avant tout aux États-Unis, dès le début du XXe siècle, que la normativité inhérente à la raison sociologique, réinterprétant de manière à la fois herméneutique et critique l'héritage philosophique et politique des « idéologues » et des « humanités », va se voir tendanciellement doublée par l'opérationnalité

d'une puissance instrumentale exclusivement technico-économique débouchant sur le développement pragmatique et expérimentale de *l'interventionnisme social de terrain*, lui-même légitimé en dernière instance par sa prétention à la scientificité issue de *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive*.

Le travail de terrain en sociologie, ou encore la récolte scientifique de données empiriques destinée à l'intervention sociale, peut ainsi être saisi en premier lieu, depuis son origine jusqu'à aujourd'hui, comme une pratique conciliant – sur la base méthodologique de l'investigation ethnographique – à la fois la positivité scientifique et la rentabilité pragmatique.

III.2.1.b) De la professionnalisation de la sociologie comme prise en charge des problèmes sociaux au contrôle gestionnaire du social

Nous avons tout particulièrement insisté dans les propos précédents sur le fait qu'une nouvelle source de légitimité était née au début du siècle à Chicago pour la sociologie : *la prise en charge des problèmes sociaux*. Afin de renforcer notre propos, commençons ici par nous référer à l'une des premières tentatives en vue d'établir une analyse systématique de l'histoire de la sociologie américaine. Intitulée *Les sociologues américains et le siècle*, elle sera mise en œuvre au début des années soixante dix par un français, Nicolas Herpin. Celui-ci commence par préciser que, dans l'ensemble, « si l'on veut rendre compte du développement de la sociologie américaine, c'est à dire de la succession des écoles ou plus exactement de l'apparition de nouvelles formules typiques [...] il faut abandonner le domaine intérieur de la sociologie américaine. Il n'y a pas d'autonomie du champ sociologique [...]. C'est l'histoire du développement de l'ensemble de la société qui les produit qui seule peut nous fournir la clé de la succession des écoles, de leur succès et de leur effacement » (Herpin 1973 : 46-47). Dans cette perspective, si l'objet de la sociologie de Chicago était principalement le « milieu » urbain (orientant la recherche sur les rapports humains dans un cadre environnemental), celui du culturalisme était surtout dirigé vers la famille en tant que « communauté » (focalisant cette fois la recherche sur les différents mode de socialisation), alors que le fonctionnalisme et l'interactionnisme, pour leur part, se concentreront respectivement sur la problématique des professions et de l'organisation du travail et sur celle de la marginalité et de la déviance. Chaque courant, à sa manière, a dès lors développé une certaine forme de compétence ou d'expertise à l'égard de ces différents objets inscrits dans un contexte socio-historique

spécifique : la *prévention urbaine* pour la première École de Chicago, les *sondages d'intention de vote* pour le culturalisme, le *management* pour le fonctionnalisme et l'*insertion de la marginalité* pour l'interactionnisme²⁰⁹. Le travail de terrain, de la rue au foyer et de l'entreprise aux asiles, se déplace ainsi au gré de la demande, partout où le sociologue est appelé comme *expert du dysfonctionnement social* concerné. Mais ainsi, à la différence de ceux qu'investissait l'ethnologie, les objets concernés ne renvoient plus à des sociétés ou des lieux concrets (c'est-à-dire à des cultures), mais à la société globale « partiellisée » peu à peu en *espaces multiples*, en réponse à l'autoréférentialité de sa propre logique organisationnelle. « Ce que la sociologie américaine a fait, poursuit l'auteur, c'est ce que l'économie et peut-être la psychologie ont réussi avant elle : amorcer un processus tendant à traiter comme techniques certains problèmes traditionnellement réservés aux héros charismatiques [...]; on peut en effet considérer chaque école comme la mise au point collective d'une politique susceptible de régler certains problèmes sociaux spécifiques. Cette politique implique la routinisation d'une doctrine, la formation d'un personnel qualifié, spécifique, la création d'établissements sociaux chargés de surveiller l'orthodoxie de l'exécution. » (Ibid : 50). Et c'est effectivement dans cette optique qu'il faut alors comprendre d'après lui, par exemple, la focalisation sociologique sur le problème de la délinquance (le plus souvent juvénile) : « La sociologie de la délinquance s'est particulièrement développée dans la mesure où il existe, depuis l'école de Chicago, un corps de techniciens sociaux – les travailleurs sociaux –, des filières universitaires de formation de ce personnel – et plus généralement une demande institutionnalisée pour ce type d'intervention sociale. » (Ibid : 101). Quelles sont les sources de

²⁰⁹ Pour ne citer qu'un seul exemple, c'est effectivement selon une orientation théorique fonctionnaliste que sera menée l'étude de W.F. Whyte, W. L. Warner et d'autres, sous la direction d'E. Mayo, aux usines Hawthorne de la Western Electric Company. Par l'intermédiaire d'une enquête de terrain effectuée entre 1924 et 1932, les auteurs mettront alors en évidence, comme nous le rappelle Céfaï, « l'influence du « facteur des relations humaines » sur les taux de productivité, les processus de communication et de coopération entre employés et leur perception de l'autorité des personnels de direction. » (Céfaï 2003 : 311). Et de manière plus générale, il faut souligner de ce point de vue que la sociologie américaine, prise dans sa dynamique d'ensemble, effectuera au travers de son aboutissement interactionniste un déplacement de la problématique de l'anomie vers celle de la marginalité et de la déviance. L'anomie va en effet tendre à devenir positive, en se voyant progressivement associée à l'affranchissement de l'individu se dégageant d'une société trop tentaculaire. Et ce déplacement coïncide alors avec l'individualisation des décisions, en tant qu'elle manifeste pour sa part l'originalité de l'individu qui ne se laisse plus dicter mécaniquement sa conduite par la société. Par ce biais, c'est ainsi l'abandon de tout effort de théorisation générale qui va se voir légitimé, en actualisant du même coup le renoncement de la société à se saisir elle-même réflexivement dans ses procès de transformation – désormais naturalisés et abandonnés à la dynamique des systèmes (économiques et technologiques). Plus simplement, ce passage de l'anomie à la déviance est en réalité celui d'une approche structurelle tournée vers la culture à une approche conjoncturelle fixée sur les interactions entre individus. Et il constitue à ce titre, d'après Freitag, l'une des composantes originelles du nouveau mode de reproduction et de régulation « décisionnelle-opérationnelles » de la société (Freitag, 1986 (II)).

dysfonctionnement majeur dans le cadre du processus d'intégration des individus à la société américaine, et comment les éliminer? Telle serait donc la problématique principale ayant déterminé l'évolution de la sociologie américaine depuis sa naissance – jusqu'à aujourd'hui où le processus d'intégration en question concerne désormais à plus grande échelle celui de la globalisation.

Datant de 1943, c'est sûrement le célèbre ouvrage de W. Whyte intitulé *Street corner society* qui révèle le plus explicitement la problématique en question. Ayant étudié un quartier pauvre de Boston qu'il renommera « Cornerville », ce dernier affirmera dans son ouvrage que le problème « n'est pas un manque d'organisation mais l'échec de sa propre organisation sociale à s'intégrer à la société qui l'englobe. » (cité par Le Breton 2004 : 217). Sans s'attarder sur les causes profondes ou structurelles de cette absence d'intégration, l'auteur aura tout de même l'humilité de reconnaître qu'« aucune solution immédiate ou directe ne peut être donnée aux problèmes posés par Cornerville. C'est seulement quand on aura dégagé la structure de la société et ses schèmes de fonctionnement que des questions plus précises pourront trouver une réponse. » (Ibid : 215). Mais cette seule humilité apparaît ainsi insuffisante, puisque la sociologie américaine attend toujours ne serait-ce que l'effort d'une telle connaissance d'ensemble de la société. Et pendant ce temps, c'est cette absence d'intégration concrète (ou, plus simplement, de *solidarité*), débouchant sur le respect de la différence à la seule condition qu'elle continue à être vécue comme un handicap, qui a bénéficié d'une normalisation à outrance – au point de devenir le critère d'efficacité du « laisser aller » libéral – au profit d'une intégration purement formelle et forcée au développement exclusivement instrumental du rapport social.

Depuis le départ, la sociologie aux États-Unis a donc immédiatement et massivement pris pour objet le monde des pauvres et des « victimes » de la société. Pas seulement aux États-Unis d'ailleurs, mais également en Angleterre : en 1954 y sera créée l'*Institute of Community Studies* dont la déclaration d'intention soulignera en effet que l'enquête sociologique doit fournir des connaissances sur le mode de vie (familiale, communautaire...) et « les besoins et les vus » de la classe ouvrière, de façon à les rendre plus familiers aux conceptions des politiques publiques (Céfaï 2003 : 47). Ceci étant dit, c'est malgré tout en Amérique que cette tendance se manifestera de la manière la plus limpide, d'autant plus que ce sont des auteurs américains qui la critiqueront justement le plus radicalement. Alvin Gouldner, entre autres, rapportant la tendance en question à l'hégémonisme de la sociologie « libérale », lui opposera une sociologie « radicale » s'intéressant pour sa part aux couches dominantes de la société ou, tout du moins, les faisant rentrer en ligne de compte dans ses

analyses. Cette prise de position explicitement politique s'inscrit en fait en filiation avec le travail fondateur de Sutherland sur ce qu'il appellera « la délinquance en col blanc ». « Dans cet état de déliquescence morale, nous dit ce dernier, le criminel navigue à son aise. Ce climat pourrait s'appeler d'un mot la « désorganisation sociale », dans laquelle non seulement personne ne travaille à supprimer le crime, mais où les fonctionnaires eux-mêmes coopèrent avec les bandits pour qu'ils agissent en toute sécurité. » (cité par Le Breton 2004 : 212). Une sociologie « radicale », donc, qui, pour autant qu'elle se rapporte ici une fois de plus à la problématique organisationnelle et qu'elle ne bénéficiera (derrière les œuvres de Anderson, Mc Farland ou Schwartz) d'une reconnaissance académique que dans la mesure où elle permettra de préserver la crédibilité théorique de la sociologie américaine, sera en fait complètement refoulée, comme nous le rappelle Gouldner, lorsque s'éteindra l'effervescence critique de 68. Dès le début des années soixante-dix, en effet, s'imposera l'autorité « fascisante » de la sociologie « normale », symbolisée par la mise sous contrôle « libérale » de l'*American Journal of Sociology* – qu'elle soit d'obédience « fonctionnaliste » ou « interactionniste ». Dans son ouvrage intitulé *For Sociology*, l'auteur dénonce alors tout particulièrement à ce titre l'hégémonisme de la notion d'« autorégulation de la société » établie par le « fonctionnalisme » de Parsons, en tant qu'elle garantie non seulement, en faisant mine de l'évacuer, le maintien du pouvoir dans les mains de ceux qui le possèdent, mais également la métamorphose de la société en un « système ». Une métamorphose qui, pour sa part, en répondant en réalité à la nécessaire et perpétuelle adaptabilité de la société au développement du progrès techniques et aux exigences industrielles, serait en retour à l'origine du développement des « problèmes sociaux » et de leur prise en charge systématique, et, en ce sens, le support essentiel de l'émergence du *contrôle gestionnaire* en tant qu'il répondrait sur un plan plus pratique – depuis sa première systématisation relative à la sphère du travail et ses objectifs de productivité et de rentabilité, jusqu'à son élargissement contemporain à l'ensemble de la réalité sociale et politique²¹⁰ – à cette notion théorique fonctionnaliste d'« autorégulation de la société ».

²¹⁰ Et le lien de ce *contrôle gestionnaire* avec la sociologie ne fait effectivement aucun doute, puisque comme nous l'indique Rolande Pinard (dans son article sur le *New Deal* que nous avons déjà évoqué), en 1913 déjà, à l'heure du plein essor de la production industrielle aux États-Unis, lorsque Henry Ford mis sur pied dans ses ateliers la première « chaîne d'assemblage » (qui constitue soit dit au passage l'archétype de l'application technique de la science à la gestion, selon laquelle coïncide effectivement l'*efficience expérimentale* et le *contrôle gestionnaire*), il exigea en retour l'établissement d'un *Sociological Department* en vue d'« américaniser » ses salariés constitués de 71% d'immigrants (en 1914). Plus précisément, il s'agissait de s'assurer que les ouvriers et leur famille se conforment à certaines pratiques et règles de vie comme condition de l'augmentation de salaire, dans le cadre de la « politique fordienne » des 5\$/jour (Pinard 1994 : note 57p219-220). Selon cette dynamique, toujours par l'intermédiaire de cette sociologie américaine : « L'industrial self-government, régissant le

Mais c'est à présent sur l'« interactionnisme » que nous allons nous pencher tout particulièrement; d'une part à cause de son lien très étroit avec la problématique du travail de terrain et, d'autre part, au regard de sa position hégémonique dans le cadre de la sociologie contemporaine. Au-delà du fonctionnalisme, l'interactionnisme en général est en effet à nos yeux le principal responsable de cette métamorphose de la sociologie en instance de prise en charge des problèmes sociaux qui, à terme, débouchera sur sa réduction instrumentale privée de toute autre finalité que celle de *la mise sous contrôle gestionnaire du social*²¹¹. Une métamorphose qui n'aurait jamais pu être achevée sans le recours à la *professionnalisation* de la discipline: une professionnalisation que nous avons déjà évoqué et sur laquelle nous devons à présent revenir, dans la mesure où c'est non seulement elle que l'interactionnisme – comme nous allons le voir en nous penchant sur la contribution d'Howard Becker – se chargera justement de justifier de la manière la plus radicale, mais également elle qui symbolise le plus explicitement le *passage de l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive à sa réification contemporaine comme science tout terrain*.

fonctionnement interne des entreprises, s'étendra aux domaines politique et social et y opérera une « substitution de contenu » dans le concept de démocratie. » (Ibid : 215). Et en effet, c'est bientôt l'objectif d'une « démocratie industrielle » qui s'imposera – tout particulièrement sous l'influence de Taylor et de ses disciples – pour nommer ce nouveau fonctionnement « scientifique » gestionnaire ou organisationnel qui, en obéissant d'abord à la loi du profit, visera tout particulièrement l'efficacité productive au nom de l'intérêt général (de l'atelier, puis de la société), en répondant aussi bien de cette manière à l'idéal de planification (le *New Nationalism* de T. Roosevelt) qu'à celui de libéralisation (le *New Freedom* de W. Wilson). L'ouvrier n'est plus en ce sens membre d'une « classe sociale », il devient un « citoyen industriel » qui, dès le départ, ne laisse donc que très peu de chance au syndicalisme américain de devenir autre chose qu'une puissance exclusivement corporative se mettant ainsi au service du corporatisme lui-même – y compris celui du capitalisme puisque c'est avec lui que ce dernier a vu le jour en Amérique. Dans l'ensemble, que ce soit au nom d'une meilleure rentabilité économique ou d'une plus grande neutralité politique, servant dans les deux cas le renforcement de la puissance nationale, le *contrôle gestionnaire* est ainsi bel et bien issu de l'élargissement du *Scientific Managment* du monde du travail à l'ensemble de la société, afin de résoudre plus précisément la contradiction sociale issue du développement capitaliste des deux grandes classes sociales prolétaire et patronale, que Madison, l'un des principaux penseurs de la Constitution, voulait justement éviter pour le futur du *Nouveau Monde* qu'il s'attachait à construire.

²¹¹ Comme nous le remarque bien F. Dubet, sous l'influence croissante de l'interactionnisme, la sociologie, à terme, « devient une science des problèmes sociaux, comme c'est déjà le cas sur les étagères de certaines librairies où les livres de sociologie sont rangés dans les rayons « école », « travail social », « immigration », « organisation », « santé »... ». Cette citation est tirée de son texte « Pourquoi rester « classique » ? » rédigé dans le cadre de sa participation au GEODE organisé à Paris en juin 2003 sur le thème : « une théorie sociologique générale est-elle possible (et souhaitable) à l'ère de la globalisation ? » (qui signifiait aussi « la sociologie est-elle possible après la disparition de la société ? »), et publié en septembre 2004 comme numéro spécial de la revue du *M.A.U.S.S.* Nous aurons à reparler de cette disparition conjointe de la sociologie et de la société, non pas en tant qu'*état de fait naturalisé* tel que le postule le néo-libéralisme à la suite du libéralisme qui avait déjà appliqué ce jugement au marché et au libre-échange sous l'impulsion du développement de la science économique, mais comme opération stratégique attachée à justifier le « développement » des conditions de

C'est aux États-Unis on l'a vu que s'est amorcée en premier lieu cette professionnalisation. En dépit d'y être reconnu comme un « scientifique », le sociologue imposera sa légitimité sur le plan professionnel, passant outre sa formation originellement intellectuelle et l'intimité de son rapport à la philosophie. Déjà en 1933, A.M. Cair-Saunders et P. A. Wilson affirmaient à ce propos : « the application of an intellectual technique to the ordinary business of life, acquired as the result of prolonged and specialized training, is the chief distinguishing characteristic of the profession. » (cités par Becker 1977 : 88). En 1952, R.W. Tyler reconnaîtra deux caractéristiques essentielles à l'activité professionnelle : l'existence d'une reconnaissance généralisée d'un code éthique, et un ensemble d'opérations et de savoir-faire techniques rattachés à des principes généraux. Howard Becker, enfin, auteur interactionniste justement, chez qui nous avons repris les informations précédentes, avancera dans les années 90 l'hypothèse suivante : « Profession, as commonly conceived, are occupation which posses a monopoly of some esoteric and difficult body of knowledge. » (Becker Ibid : 94). Tout au long de son évolution en Amérique, la sociologie va donc s'attacher à systématiser ce corps de connaissances professionnelles dont elle sera la seule détentrice, un corps de connaissance plus spécifiquement et exclusivement méthodologique, dont la cohérence d'ensemble – qu'elle soit d'ordre quantitative ou qualitative – sera principalement symbolisée par le « travail de terrain »²¹². Mais ce n'est pas tout : pour légitimer sa propre professionnalisation, la sociologie va devoir s'imposer comme une nécessité sociale, comme une des conditions de possibilité de l'existence de la société contemporaine. Becker ira en effet jusqu'à affirmer : « Further, this knowledge is considered to be necessary for the continuing functioning of the society. » (Ibid). La boucle est donc bouclée : le caractère professionnel de la sociologie est devenu la condition de reproduction primordiale d'un environnement social ne reconnaissant comme scientifiques que les activités aptes à se voir professionnalisées. Cette sociologie professionnelle, comme infirmière du corps social, ne fera son entrée sur la scène française que dans les années 70, à la suite du tour de force de la recherche américaine qui ira jusqu'à déployer une étude visant à garantir de manière scientifique l'ultime autorité du caractère « professionnelle » de toute forme de travail et d'activité productive. C'est en effet en 1972 que sera publié *Le Métier de sociologue* de P. Bourdieu et de J.C. Passeron – non pas en tant qu'il ne fut qu'attaché à légitimer cette

possibilité organisationnelles du renforcement de la globalisation et donc, à nos yeux, d'une certaine américanisation du monde.

²¹² Nous verrons en effet par la suite comment le travail de terrain est également devenu un support des analyses quantitatives, en leur fournissant des informations relatives à l'environnement et à la valeur heuristique de l'échantillon sélectionné.

professionnalisation de la sociologie de l'autre côté de l'atlantique, mais en tant qu'il l'a du moins largement cautionné.

Depuis lors, la sociologie n'a cessé de s'infiltrer dans tous les secteurs d'une société désormais envisagée comme un « système social », par l'intermédiaire du travail de terrain entendu comme processus de développement exponentiel de la recherche empirique détectant au fur et à mesure les « terrains vierges » à incorporer à l'*efficience* du système en question. Becker, dont le rôle dans cette entreprise pourrait être comparé, comme nous le verrons, à celui d'un secrétaire d'État, emploie à ce titre l'expression « Clues to intervention » : « The observational study also make it possible to go beyond the problem as originally conceived by those group members who wanted help and to discover other problems that, from some viewpoint other than their, require or warrant intervention. [...] Many studies diagnose the « causes » of a problem and yet are not useful for social action, because the causes discovered are not accessible to manipulation by the people involved. » (Ibid: 85). Ici s'exprime clairement le travail de *manipulation sociologique du sens commun* dirigé vers sa propre légitimation. Le sociologue, même lorsqu'il s'impose sans demander l'avis de quiconque, prétend encore répondre à une demande. Dès lors, pour pouvoir assurer sa viabilité, cette entreprise nécessite une alliance « corporative » sur la base d'un consensus dont l'essentiel réside avant tout dans l'*efficacité* et le *contrôle* du recrutement des futurs membres de l'entreprise. Seuls les plus immédiatement capables d'intégrer les compétences requises peuvent y prétendre : le recrutement doit être strictement contrôlé par les membres de la profession, et c'est à cette condition que les sociologues eux-mêmes pourront s'émanciper de toute forme de contrôle social pour en devenir les détenteurs légitimes : « The professional, by virtue of the esoteric character of his professional knowledge, is free of lay control. » (Ibid : 95).

Mais ce qu'il ne faut pas perdre de vue dans l'ensemble, c'est que cette professionnalisation de la sociologie révèle surtout son intégration à la logique du capital en vue de renforcer une légitimité précarisée par un défaut de scientificité²¹³. Et le prix de cette professionnalisation, c'est alors évidemment celui d'une perte d'autonomie de la recherche en tant que telle. Comme le dit bien C. W. Mills : « ces recherches étant coûteuses, il a fallu qu'elles épousent les problèmes de qui les a financées... » (Mills 1967 [1959] : 68). Tout bon stratège commercial le sait bien, entrer dans les vues des clients, c'est souvent finir par les

²¹³ Et en effet, pour ne donner ici qu'un seul exemple, cinquante ans plus tard, en 1983 plus exactement, au Canada, les sciences sociales recevaient de la part du gouvernement 459 millions de dollars... en vue de mener à bien leurs recherches (Pichette 1987).

accepter. « Aujourd'hui, poursuit ainsi l'auteur, la recherche sociologique est directement au service des généraux et des assistantes sociales, des chefs d'entreprise et des directeurs de pénitenciers. » (Ibid : 83). L'objet de l'étude sociologique, bien loin d'être la société dans son ensemble, n'est plus déterminé par le sociologue, mais par les clients qui financeront l'étude. « La sociologie, affirmait déjà Lynd dans les années trente, est à la remorque des militaires qui cherchent le moyen de transformer un contingent terrorisé en soldats d'élite, prêts à livrer une guerre dont ils ne comprennent pas les raisons. Lorsque des fins aussi étrangères à sa nature régissent l'utilisation de la sociologie, chaque fois qu'on l'utilise, on tend à en faire l'instrument de l'asservissement des masses, et par conséquent, on fait peser une menace supplémentaire sur la démocratie. » ²¹⁴(cité par Mills Ibid : 118-119).

Ce développement du contrôle gestionnaire, comme nous l'avons souligné précédemment, d'abord enraciné dans le monde économique du travail et de sa nouvelle organisation scientifique, va rapidement s'élargir à la sphère public et politique. Dès le lendemain de la seconde guerre mondiale, c'est-à-dire au moment même où se développera la « science politique », s'imposera en effet aux États-Unis le processus de *centralisation technocratique* qui, par l'intermédiaire de nouveaux programmes de restructuration développés par les *experts* et leur soi-disant niveau de formation plus élevé, c'est-à-dire leur plus grand « professionnalisme », soumettra aux agences « fédérales » les élites locales et les autorités traditionnelles des différents « états ». Au fond, il s'agit là de l'ultime étape du processus de centralisation qui, en tant que tel, exige l'abandon de toute forme de représentation ou de médiation intermédiaire, afin d'élargir le mode de fonctionnement du centre jusqu'au moindre recoin de la périphérie. Nous pourrions alors parler à la limite d'une *décentralisation de la centralisation* ou d'une *expansion du contrôle centralisé*, en tant qu'elles seraient d'abord et avant tout véhiculées par les experts en tout genre dont l'idéal type ne serait autre que le « sociologue de terrain ». La *survey research* – qui règnera académiquement sur toute la période du milieu du XXe siècle aux États-Unis sous l'autorité de Lazarsfeld – est à cet égard tout particulièrement révélatrice, dans la mesure où elle prendra pour objet d'investigation principal l'« opinion publique » et, comme objectif concret, la capacité de le contrôler le plus efficacement possible. B. Berelson constate en effet à ce

²¹⁴ Et Mills, en ce sens, dénoncera tout particulièrement l'école des « rapports humains du travail » qui travaille sans relâche à la dissolution de l'autorité du chef du personnel, au profit d'une manipulation qui, sur la base d'une meilleure compréhension du comportement ouvrier, permet de saper les mouvements spontanés de solidarité. La sociologie participe en effet à ses yeux de la destruction du travail artisanal libre, en tant qu'il est son propre maître, au profit d'une nouvelle dynamique exigeant de l'ouvrier, privé de tout pouvoir sur son travail, qu'il soit néanmoins satisfait. En fin de compte, conclut l'auteur à ce propos, « les experts en relations humaines ont exploité la tendance générale de la société moderne : la rationalisation intelligente au service de l'élite patronale. » (Mills Ibid : 98).

propos que l'ensemble de cette sociologie « est devenu technique, quantitatif, et a-théorique; il s'est segmenté, particularisé, modernisé et « groupisé » – en somme c'est une véritable science du comportement, foncièrement américaine. » (cité par Mills Ibid : 58).

En même temps qu'ils se sont vus formés à la direction des ressources humaines en entreprise, les sociologues ont ainsi reçu la mission de faire rentrer la société dans l'entreprise pour devenir les DRH de la marchandisation du monde. Dans cette optique, l'exemple le plus significatif est sûrement celui du « projet Camelot » : en 1964, l'armée de terre américaine commandait une étude à des spécialistes en sciences sociales, afin de prévenir – grâce à une meilleure compréhension des différentes situations de mécontentement – les insurrections et les révolutions dans les pays du « tiers-monde ». Ce projet devait durer quatre ans et coûter entre quatre et cinq millions de dollars. Il fut en fait annulé dès 1965, face au tollé soulevé dans les universités du Chili où l'on avait tenté de recruter des sociologues locaux pour collaborer aux recherches sur l'Amérique Latine. Au même moment, de nombreux sociologues se voyaient employés par des lobbies et des groupes d'intérêts industriels (Rockefeller, Ford, Mellon...) en échange d'allocation de recherche, d'aide à la publication et à la reconnaissance professionnelle. Dans son ouvrage *Des intellectuels et du pouvoir*, dont nous avons tiré les informations précédentes, E. Saïd nous indique que ces formes d'investissement professionnel apparaissaient alors et apparaissent de plus en plus comme légitimes au regard des critères de compétition réglés par le marché dans le cadre des sociétés capitalistes avancées, libérales et « démocratiques » (Saïd 1994).

En vue de favoriser leur reproduction respective devenue intrinsèquement dépendante vis-à-vis de l'autre, l'État et le Marché américains – *l'État-Marché global* – en sont ainsi venus à surpasser l'institution scientifique sur le plan de la définition de ses propres objectifs de recherches. Face à ce que certains ont appelé à ce titre l'« externalisme pragmatique » de la science mis en place dès le lendemain de la seconde guerre mondiale, il ne s'agit plus tant pour la science en question de savoir si elle doit être planifiée aux services des intérêts de la logique marchande opérationnalisée, mais comment elle doit l'être (Rose 1977). Et Galbraith le constate parfaitement : ce sont les institutions d'enseignement qui seront les premières à être le plus radicalement soumises au processus d'adaptation vis-à-vis des exigences du système industriel. Un processus auquel l'auteur s'oppose évidemment, en réclamant que ces institutions retrouvent « de nouveau la haute main sur leur budget. Depuis de nombreuses années c'est une prérogative qui ne cesse d'être rognée. Les éducateurs acceptent les crédits que leur alloue le gouvernement fédéral et, dans une moindre mesure, les fonds que leur versent directement les entreprises industrielles pour la recherche, l'enseignement et l'octroi de bourses et subventions à des fins et activités bien définies. Celles-ci coïncident avec celles

du système industriel; ce qui signifie pratiquement que le dit système, agissant directement ou par le truchement du gouvernement fédéral, a court-circuité l'administration universitaire afin d'ajuster l'éducation à ses exigences. » (Galbraith Ibid : 378). Dans cette optique, ce sont plus précisément les exigences de la consommation qui se trouvent les plus immédiatement responsables de cette instrumentalisation gestionnaire de l'éducation, puisqu'en effet, comme le constate l'auteur, « l'individu sert le système industriel non pas en lui apportant ses économies et en lui fournissant son capital, mais en consommant ses produits. Il n'y a d'ailleurs aucune autre activité, religieuse, politique ou morale à laquelle on le prépare de manière aussi complète, aussi savante et aussi coûteuse. » (Ibid : 49). Ainsi sommes nous confrontés, toujours d'après Galbraith, à une « poussée de croissance nouvelle et massive de l'appareil de persuasion et d'exhortation qui est désormais étroitement associé à la vente des produits : il y a là une activité qui, par ses coûts et par les talents qu'elle mobilise, est en passe de rivaliser avec l'effort consacré à la production elle-même. Il n'y a pas jusqu'aux efforts déployés pour mesurer l'exposition des êtres humains à ces modes de persuasion et la sensibilité qu'ils y témoignent, qui ne constituent une science en plein essor. » (Ibid : 15). Une science évidemment « interdisciplinaire », que nous pourrions donc génériquement qualifier de « gestionnaire » et dont le développement de la sociologie américaine participera justement de manière essentielle; par opposition à la sociologie européenne qui, comme le soulignait encore Pierre Bourdieu, s'est toujours d'abord et avant tout rapportée aux « conditions avec lesquelles l'action politique doit compter et dont dépendra sa réussite et son échec. » (Bourdieu 1984 : 47).

Nous l'avons en effet sans cesse souligné dans notre deuxième chapitre : l'émergence du *Nouveau Monde* « post-moderne » coïncide avec celle du *contrôle gestionnaire*, par opposition à l'*Ancien Monde* « moderne » et son vieux *pouvoir politique*. Ainsi devenue en Amérique un outil de *gestion du social*, la sociologie va s'ériger de ce fait en une sorte particulièrement sophistiquée de téléphone portable permettant de rejoindre partout et en tout temps la *demande sociale* afin de la mettre à disposition de l'*offre marchande* bureaucratisée, privée ou publique. Et Bourdieu, bien qu'il ait dans une certaine mesure participé au développement de ce nouveau rôle de la sociologie en encourageant le développement de « la recherche à l'américaine », semblait en être conscient malgré tout lorsqu'il affirme qu'on peut « se donner pour fin de comprendre le monde social, au sens de comprendre pour comprendre. On peut, au contraire, chercher des techniques permettant de le manipuler, mettant ainsi la sociologie au service de la gestion de l'ordre établi. [...] Les gouvernants ont aujourd'hui besoin d'une science capable de rationaliser, au double sens, la domination, capable à la fois de renforcer les mécanismes qui l'assument et de la légitimer. » (Ibid : 27). Mais c'est de loin

le jugement de Michel Freitag qui, dans cette perspective, nous semble le plus aiguisé, lorsqu'il soutient que nous sommes finalement « passés du problème de la légitimation du pouvoir d'institutionnalisation proprement politique (et moderne) à cette intervention au niveau des techniques pragmatiques de gestion directe du social en passant par l'étape intermédiaire de la prise en charge des « problèmes sociaux » compris d'abord sous les catégories encore normatives mais négatives de l'« anomie », de la « marginalité » et de la « déviance ». Mais ce n'est plus seulement la déviance qui est prise en charge désormais, c'est l'ensemble de la normalité devenue décisionnelle et opérationnelle. » (Freitag 1994 : note p82).

La question est donc à présent celle de la place qu'occupe le travail de terrain dans le cadre de cette professionnalisation de la sociologie, qui la réduit de plus en plus à une instance gestionnaire du social, dans la mesure où beaucoup de sociologues s'accordent aujourd'hui sur le fait que « pour se considérer comme « sociologue professionnel », il faut, semble-t-il, se sentir lié [...] à un « domaine de spécialité », un « champ de problèmes », une « configuration d'acteurs », bref un terrain dans lequel on a développé non seulement des connaissances mais des « compétences opératoires », des « savoir-faire » d'expertise qui permettent d'être demandé et reconnu par des acteurs (si possible financeurs ou ayant accès à des financements) sur la base de ses capacités de « résolution de problèmes... » (Dubar, Lahire 2002 : 113). La légitimité de la sociologie, en effet, se voit de plus en plus exclusivement garantie par le renforcement d'un « domaine de spécialité » entendu comme *terrain d'enquête*. C'est en tout cas en ce sens que le *Journal of Contemporary Ethnography*, l'un des fiefs de l'interactionnisme et de l'ethnométhodologie, évaluait en 1995 les « terrains » dominants de la sociologie américaine. S'imposaient alors en premier lieu les domaines de la déviance et du travail, puis ceux de la méthode ethnographique et de la psychologie sociale, de la santé, des sports et des loisirs, des genres (des sexes) et, enfin, ceux de l'ethnicité, de la famille, de l'éducation et de la ville. Si la problématique de la *pauvreté* semble avoir été déclassée, celle de l'*exploitation capitaliste* n'a toujours pas vu le jour dans le cadre « académique » de la sociologie américaine. Ainsi, pour autant qu'il pouvait se voir sous-tendu par un certain idéal de justice, le progressisme qui avait accompagné la naissance de la sociologie américaine, bien loin d'avoir lui-même progressé, a au contraire régressé, laissant la place au cynisme du sociologue contemporain. E. Goffman, l'un des auteurs de référence de l'interactionnisme (et donc de la sociologie américaine de la seconde moitié du XXe siècle dans son ensemble), l'exprime parfaitement : « celui qui voudrait lutter contre l'aliénation et éveiller les gens à leurs véritables intérêts aura fort à faire, car le sommeil est profond. Mon intention ici n'est

pas de leur chanter une berceuse, mais seulement d'entrer sur la pointe des pieds et d'observer comment ils ronflent. » (Goffman 1991 : 22). Un cynisme plus exactement « libéral », comme le relevait Gouldner, protégé d'une part par l'inaccessibilité sociologique des élites et des tenants de l'*exploitation* en question et, d'autre part, par le fait que toute étude sociologique légitime se justifie aujourd'hui par une puissance d'expertise lui permettant d'apporter des solutions (ou tout du moins des interventions) immédiates aux problèmes qui la motivent. Et il se trouve justement que les élites en question n'ont en fait aucun problème spécifique à régler, mise à part le risque de voir leur position remise en cause. C'est donc ce risque, auquel répondait à plus grande échelle le « projet Camelot », que le travail de terrain en sociologie doit permettre d'évacuer en reformulant les enjeux politiques sous une forme gestionnaire, c'est-à-dire en réduisant la problématique du pouvoir, de la liberté et de la justice, à celle du contrôle, de la nécessité et de l'opérationnalité. Et c'est alors dans cette perspective qu'il faut finalement appréhender le développement des procédures méthodologiques de démocratisation par l'intermédiaire de la production de codes éthiques attachés au respect des « droits de la personne ». Une « judiciarisation éthique » de la méthodologie sociologique qui, au bout du compte, permet donc de répondre, d'une pierre deux coups, à l'exigence de professionnalisation de la discipline sociologique et à la nécessité de naturaliser son parti pris libéral au service de l'ordre établi. Si la visée essentielle de la sociologie américaine était ainsi professionnelle depuis le départ, il a fini par lui manquer cette exigence d'une formalisation éthique dans la mesure où elle était justement devenue, conjointement au corpus de capacités techniques spécialisées, le premier critère de la reconnaissance professionnelle de toute forme d'activité quelle qu'elle soit. Et comme le remarque Céfai, ces procédures ont en effet insidieusement appuyé ce qu'elles étaient censées repousser, dans la mesure où cette « éthique de terrain » n'a fait que dissuader les enquêteurs de se « frotter à des enjeux trop sensibles, notamment de s'autolimiter dans leurs comptes rendus sur des élites, des organisations ou des administrations qui pourraient facilement les attaquer en justice » (Céfai 2003 : 607). Enfin, de manière plus générale, nous savons que ces procédures ont donc surtout garanti le développement du néo-libéralisme, en subordonnant le politique à l'« éthique » et les questions politiques et économiques de la répartition des richesses aux questions de genre et d'identité.

Face à cette mutation de la sociologie en instance gestionnaire du social, le travail de terrain peut donc avant tout être considéré comme le support essentiel de la « spécialisation ». Que ce soit dans le monde de l'organisation ou dans celui de la production, l'efficacité de l'intervention sociologique dépend de son degré de spécialisation qui, dans cette optique, n'est pas en contradiction avec l'« interdisciplinarité » – pour autant qu'elle ne peut plus alors être

autre chose que le fondement de sa propre annulation²¹⁵ – dès lors que la spécialisation en question ne ressort plus tant ici du domaine de la connaissance en tant que telle, que de celui de la capacité de contrôler un environnement spécifique. Ce n'est donc plus la figure scientifique classique du savant, mais celle, technoscientifique, de l'expert, qui détermine l'exigence de spécialisation. Et c'est en tout cas pour cette raison que des enquêteurs de terrain peuvent être élevés au rang des spécialistes de la société, sans même n'avoir jamais eu besoin de s'interroger sur ce qu'elle est ou, en l'occurrence, sur ce qu'elle devrait être. De ce point de vue, la sociologie est ainsi devenue une profession des plus reposante dans la mesure où, comme le remarque Saïd, « céder à la spécialisation est, en dernière analyse, une forme de paresse, qui vous fait tout bonnement faire ce qu'on vous dit de faire, puisque, après tout, telle est votre spécialité. » (Saïd 1994 : 92). Non plus tant universitaire que bureaucratique, l'activité sociologique n'a plus la « société » pour objet, mais une multitude de « mondes » (Shibutani et Strauss), de « cadres » (Goffman et Becker) ou de « champs » (Bourdieu) sociaux, bref des *espaces organisationnels* – le plus souvent présentés comme des dysfonctionnements et donc comme des secteurs d'intervention qu'il s'agit d'opérationnaliser – dont la cohérence les uns vis-à-vis des autres ne peut plus relever que de leur ajustement a posteriori. C'est bien évidemment des « terrains » de la sociologie contemporaine dont il s'agit ici : ceux là étant alors saisis comme les supports les plus efficaces de la réification de la société en un système « auto-régulé » (tel que le conçoit aujourd'hui N. Luhmann en radicalisant la position de Parsons) et celle-ci – en tant que « sociologie des milieux parcellaires » ou en tant que « fourre-tout » telle que la qualifiait déjà C. W. Mills au milieu du XXe siècle, en la rapportant alors au « caractère fragmentaire de l'empiricité libérale » en fonction de laquelle « les sociologues se sont faits les spécialistes de la recherche de n'importe quoi » (Mills Ibid : 26) – comme étant finalement responsable de la disparition actuelle de l'appartenance ontologique des rapports sociaux à un monde commun, ne serait-ce que celui de l'être humain.

Mais en même temps qu'elle est donc responsable de la disparition de la société comprise comme totalité a priori, cette nouvelle sociologie marque également un abandon radical du principe de rationalité et, par ce biais, du projet de la connaissance scientifique en tant que tel. C'est ce que nous devons essayer d'explicitier à présent, en montrant comment la

²¹⁵ Car il y a en effet à nos yeux deux manières d'envisager l'interdisciplinarité : soit en tant qu'elle vise à régler des problèmes, et où il s'agit ainsi d'amoindrir les spécificités disciplinaires afin de les adapter au problème posé selon une logique poussant finalement l'interdisciplinarité en question à se supprimer elle-même ; soit pour renforcer un questionnement où il s'agit alors au contraire d'approfondir les disciplines et leur domaine de spécialité au regard de ce questionnement dont elle puise leur commune origine.

méthodologie, originellement chargée de déployer une possible correspondance entre un postulat ontologique et son orientation épistémologique, est devenue à elle-même sa propre finalité en évacuant en retour hors de la démarche scientifique la problématique de la correspondance en question. Le *constat de validité* ne doit plus répondre à la *recherche de vérité*, il l'a tout bonnement remplacé. Et cela s'explique non seulement parce que la question du « pourquoi » et de l'ontologie était déjà devenue obsolète (comme nous avons tenté de le montrer dans la première partie de ce travail attribuée à *l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive*), mais également dans la mesure où l'épistémologie elle-même tend aujourd'hui à être de plus en plus refoulée du champ scientifique, pour ne plus laisser effectivement subsister qu'une sorte de méthodologie généralisée, en coïncidence immédiate avec cette reformulation de la sociologie en une sorte de logistique gestionnaire. C'est donc sur ce développement hégémonique de la méthodologie que nous devons nous pencher à présent, pour ensuite pouvoir déterminer de manière plus systématique le propre de *l'opérationnalisation contemporaine de la sociologie comme science tout terrain* – que nous nous permettrons de rapporter finalement au règne de la « méthodo-logistique » en tant qu'il manifeste la disparition conjointe de la société et de la science qui la prenait pour objet.

III.2.1.c) De l'essor de la sociologie « positive-pragmatique » à la réduction méthodologique de la science à l'*efficience expérimentale*.

Le pragmatisme américain s'est constitué sur la base de la positivité de la méthode scientifique. Si la sociologie pragmatique du *Nouveau Monde* a dépassé l'aliénation positiviste de la sociologie naissante en Europe, elle ne l'a donc pas supprimée pour autant. L'objet (la réalité sociale), pour être opérationnalisé, doit au préalable recouvrir le statut d'un donné extérieur et indépendant du sujet de l'opération. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre pourquoi, comme nous avons pu le constater précédemment, l'influence des sciences de la nature – facteur essentiel de l'aliénation originelle en question – ne disparaîtra pas avec l'école de Chicago, bien au contraire. Et, de la même manière, pourquoi le fonctionnalisme ainsi que le développement de l'interactionnisme se systématiseront également au travers d'une étroite relation avec ces dernières. Si pour le premier, en effet, l'explication d'un phénomène se fonde sur l'analyse de ses conséquences, impliquant par là une référence au principe opérationnaliste de la boucle de rétroaction objectivée par les sciences physiques de plus en plus soumises à l'axiome de la cybernétique; pour le second,

par l'intermédiaire de la psychologie positiviste réinterprétée par G. H. Mead dans le cadre du « behaviorisme social », les processus d'interaction manifestent pour leur part des comportements mentaux, réguliers et donc naturels, mesurables scientifiquement par un observateur extérieur. Dans les deux cas, nous sommes ainsi bel et bien confrontés à un naturalisme s'exprimant alors avant tout sur un plan strictement méthodologique, c'est-à-dire en fonction de la possibilité de neutraliser des faits sociaux à la manière de faits vitaux afin de les rendre accessibles à un mode d'observation et de description externe et immédiat. Ce naturalisme, dans sa double version opérationnaliste et béhavioriste, c'est la possibilité d'une science humaine réellement scientifique, exacte, qui affichera en fin de compte sa cohérence sous la forme d'une « science du comportement, foncièrement américaine » comme disait Berelson²¹⁶.

Nous savons aujourd'hui que c'est l'interactionnisme qui bénéficiera à terme de la plus grande reconnaissance scientifique en sociologie. Pour cette raison, nous lui accorderons par la suite une analyse à part entière, en nous focalisant sur le rôle primordial du travail d'Howard Becker. Nous ne ferons donc pour l'instant que souligner son importance en tant qu'il a évidemment participé de l'avènement de l'hégémonisme méthodologique du travail de terrain en sociologie; et ceci de la manière peut-être la plus radicale, en délégitimant la priorité de l'exigence théorique de la sociologie au nom de sa filiation vis-à-vis de l'empirisme radical qui fournira en effet pendant la première partie du XXe siècle la cohérence d'ensemble essentielle à une recherche scientifique se réduisant de plus en plus à sa seule visée expérimentale. Ici encore, c'est en ce sens l'œuvre de J. Dewey, père de l'opérationnalisme contemporain, qui peut être prise comme axe de référence, dans la mesure où c'est elle qui établira le principe de « l'enquête » dont se réclamera la méthodologie du travail de terrain en sociologie. Mais il faut alors également insister ici sur l'importance des œuvres d'A.N. Whitehead et de P. Bridgman qui, en prolongeant les efforts de Dewey, renforceront cet opérationnalisme qui attribuera en bout de course à l'enquête de terrain, comme nous le rappelle Céfai, le rôle de « décrire et de mesurer objectivement des liens de corrélation et de co-variation, qui témoignent d'une dépendance fonctionnelle entre des variables qui agissent les unes sur les autres. » (Céfai 2003 : 311). Dans cette optique, en effet, c'est donc en tant

²¹⁶ De ce point de vue très générale, seul le culturalisme fera donc figure d'exception, en se rattachant plus directement pour sa part à l'autorité théorique de la psychanalyse. Pour lui, le problème central n'est en effet ni celui de l'environnement, ni celui du système, ni celui du comportement, mais celui de la personnalité, c'est-à-dire celui du « moi » en tant qu'il est d'un côté déterminé par l'instinct (le « ça ») et, de l'autre, par la culture (le « sur-moi »). Dans cette optique, ce sont les « sous-cultures » qui constitueront le point de focalisation majeur du culturalisme, dont l'influence postérieure dans le domaine des sciences humaines, soulignons-le au passage, n'aura rien de comparable avec celle du fonctionnalisme, qui elle-même apparaîtra bien limitée à côté de celle de l'interactionnisme.

que cette dépendance fonctionnelle entre des variables peut être détectée et contrôlée, que se justifie en dernier recours la programmation d'interventions et d'expertises – dont l'interactionnisme sera justement en retour le pourfendeur le plus acharné, en soutenant le développement croissant de cette enquête de terrain saisie comme l'expression la plus fidèle de cette « réduction méthodologique » de la démarche scientifique à sa pure positivité. « Une théorie fondée, soulignera à ce titre Anselm Strauss, est une théorie qui découle inductivement de l'étude du phénomène qu'elle présente. C'est à dire qu'elle est découverte, développée et vérifiée de façon provisoire à travers une collecte systématique de données et une analyse appropriée. Collecte des données, analyse et théorie sont en rapports réciproques étroits. On ne commence pas avec une théorie pour la prouver, mais bien plutôt avec un domaine d'étude et on permet à ce qui est pertinent pour ce domaine d'émerger. » (cité par Le Breton 2004 : 89). Une « réduction » qui, ainsi, nous apparaît en fin de compte comme l'expression première du renforcement opérationnaliste du positivisme, c'est-à-dire comme l'articulation majeure de l'opérationnalisation contemporaine de la sociologie comme « science tout terrain » à son aliénation originelle en tant que « science positive ». Dorénavant, en effet, l'extériorité empirique de l'objet sociologique et la neutralité axiologique du jugement qui le saisit coïncident, au sein d'une même *dérive positive-pragmatique foncièrement américaine*.

C'est en 1951 que paraît *Cases on FieldWork*, de Hughes, Junker, Gold et Kittel : le manuel qui posera les assises de la pratique du terrain aux États-Unis dans le but d'assurer sa légitimité définitive au sein de la discipline sociologique. Dans un ouvrage postérieur intitulé *Field Work : An Introduction to Social Sciences*, publié en 1960 à Chicago, toujours en collaboration avec B. Junker, et financé par la *Fondation Ford*, Hughes définit le travail de terrain comme « observation des gens « in situ » : il s'agit de les rencontrer là où ils se trouvent, de rester en leur compagnie en jouant un rôle qui, acceptable pour eux, permette d'observer de près certains de leurs comportements et d'en donner une description qui soit utile pour les sciences sociales tout en ne faisant pas de tort à ceux que l'on observe. » (Hughes 1996 [1960] : 267). De ce point de vue, le travail de terrain n'apparaît pas simplement comme une méthode de recherche parmi d'autres, il est bien plutôt considéré comme le point d'encrage de la scientificité dans l'ordre de la connaissance de la réalité humaine, c'est-à-dire comme l'essentiel de la démarche sociologique. À propos de ses étudiants, Hughes considérait à cet égard que « la plupart d'entre eux n'avait pas encore atteint ce niveau de formation qui permet d'établir un lien entre les grands et les petites choses. Ils aimaient que tout soit grand – les événements comme les idées. Ils avaient tendance à prendre à la légère de petites observations qui cependant, accumulées, constituent

les preuves sur lesquelles sont construites les théories de la culture et de la société. » (Ibid : 268). Sur la base de ce constat, Hughes pris ainsi la décision, avec l'agrément de ses collègues, de remplacer le cours général d'introduction à la théorie sociologique par une introduction au travail de terrain – sous prétexte que les étudiants ne risquaient pas d'être insuffisamment préparés aux différentes théories de la société...

C'est également dans les années cinquante que sera mis en place le « Field Training Project », dont le but était avant tout de fonder une sociologie réflexive de l'enquête de terrain à partir des expériences acquises depuis les trente dernières années, tout particulièrement dans le cadre de l'université de Chicago. Principalement déployé à l'encontre de l'hégémonie des méthodes quantitatives qui sévissait alors dans l'ensemble de la sociologie américaine, ce grand projet consistait à élargir le recours à l'enquête de terrain en sociologie au-delà du domaine de la « survey research », et donc principalement au-delà de « l'étude des opinions politiques ou autres, et notamment des goûts des consommateurs, réalisée au moyen de questionnaires standardisés administrés à des individus choisis pour constituer un échantillon représentatif de la population sur laquelle on désire s'informer. » (Ibid : 273). Dans cette optique, il s'agissait plus précisément de valoriser la portée cognitive du travail de terrain en tant que tel, pour qu'il ne soit plus seulement considéré comme une étape préparatoire servant « à déterminer l'espace à l'intérieur duquel les significations sont partagées et où l'enquête sera donc possible », et à partir de laquelle peut ensuite être engagé le travail réel consistant à formaliser et à administrer le questionnaire²¹⁷ (Ibid : 274).

Dans ce contexte réactionnaire à l'égard des méthodes quantitatives, symbolisé par le « Field Training Project », c'est encore une fois l'interactionnisme qui s'imposera progressivement comme voix autorisée, sur la base d'une systématisation méthodologique du

²¹⁷ Par ailleurs, précisons que c'est également au milieu des années cinquante que C. Arensberg passera le témoin à W.F. Whyte à la direction de la revue *Human Organization*. « Dans l'éditorial, nous rappelle Céfaï, constat est fait des transformations de l'anthropologie appliquée (qui se confond avec la sociologie) depuis la fondation de la revue. La « représentation statique de la culture et de la structure » (en particulier des systèmes de parenté et de génération, de classe et de race) cède le pas à une analyse dynamique du changement et à une démultiplication des études de cas (qui suivent un groupe ou une communauté dans le temps et prêtent une attention soutenue à des interactions entre individus). Cette approche se pense souvent sur le mode de l'intervention directe, comme c'est le cas de la recherche-action. Elle revendique son statut de science appliquée : le sociologue-anthropologue – la frontière s'est dissoute – participe à des programmes de politiques publiques de santé, aide à améliorer les relations humaines en entreprise ou travaille en étroite collaboration avec des institutions de politique sociale. Il est administrateur, consultant, formateur ou évaluateur. Il est en tout cas impliqué en tant qu'expert. Il prend la figure de l'« ingénieur des facteurs humains » et se voit du même coup confronté à de nouvelles contraintes et obligations. En outre, si l'observation (directe et indirecte) et l'entretien (semi-directif et non-directif) sont les fondements de la démarche de terrain – et ne sauraient en aucun cas être remplacés par la recherche en bibliothèque –, ils peuvent être combinés avec la sociométrie, l'expérimentation ou le questionnaire, l'enquête statistique et l'analyse documentaire. » (Céfaï 2003 : 312).

travail de terrain qui donnera naissance à ce que l'on appelle depuis l'« ethnométhodologie ». À bien des égards, cette dernière va constituer une certaine radicalisation de l'interactionnisme du point de vue de son attachement aux situations « micro-sociologiques », tout en s'autonomisant définitivement de la démarche interprétative à laquelle se voyait encore souvent rapporter ce dernier. Par ce biais, radicalisant du même coup le positivisme classique qui se limitait à rejeter cette démarche interprétative en évacuant la dimension significative de la pratique humaine de son analyse scientifique de la société, l'ethnométhodologie va en fait prétendre être en mesure de rendre obsolète cette même démarche et l'effort de compréhension herméneutique qu'elle suppose, en assujettissant directement la dimension significative de la pratique à la puissance positive de la scientificité. Et c'est donc à l'épistémologie qu'elle s'attaquera le plus radicalement, en postulant que toute théorisation relative aux conditions de possibilité de la connaissance devient inutile face à une réalité qui se donne immédiatement à connaître. Et c'est sur la base de cette prétention, qui nous rappelle ici celle du néo-positivisme à être en mesure de définir un langage libéré de toute contingence existentielle, et qui rejoint donc plus généralement la posture scientiste de la pure « description », que l'ethnométhodologie va exercer une influence déterminante, puisque c'est par son intermédiaire que s'effectuera le déplacement géographique de l'autorité institutionnelle de la sociologie. Après Chicago, c'est maintenant la Californie qui, au cours des années soixante, devient le centre des débats méthodologiques. A. Schütz et H. Garfinkel sont désormais les auteurs de référence, au moment même où se développe l'ethnographie de la communication et la sociologie cognitive avec, entre autre, D. Hymes et A. Cicourel qui, vingt ans plus tard, dressera un constat évident, celui-là même qui nous intéresse le plus directement : « Le travail de terrain est un moment nécessaire de la recherche sociologique... » (cité par Céfai 2003 : 380). Quelle que soit son orientation spécifique (individuelle ou collective, endotique ou exotique, littéraire ou scientiste, à long terme ou à court terme, au service de l'engagement ou de la distanciation, de problématiques micro dans des milieux restreints ou de problématiques macro à l'échelle globale...), la pratique de terrain est en effet devenue la condition *sine qua non* de la scientificité sociologique.

Mais le maintien de cette référence à la positivité scientifique n'a pu rester d'actualité, voir même se renforcer, qu'au regard de la transformation tendancielle de la nature de l'objet concerné. Que cette transformation se soit alors essentiellement opérée d'elle-même ou bien sous l'influence de la sociologie et de sa propre évolution, il apparaît délicat de trancher définitivement sur ce point, à partir du moment où l'on garde à l'esprit l'unité dialectique de la théorie et de la pratique permettant de saisir l'étrange mécanisme de

ce que C.W. Mills appelait lui-même la « fulfilling prophecy » (la prophétie autoréalisatrice), à savoir la tendance qu'a la réalité à s'adapter au discours que nous portons sur elle. Quoiqu'il en soit, nous assistons effectivement, conjointement au développement de l'ethnométhodologie, à la substitution de la problématique du « membre » et de l'« organisation » à celle du « sujet » et l'« intersubjectivité ». Et c'est alors de ce point de vue qu'il faut comprendre de quelle manière la démarche interprétative – issue de la mouvance herméneutique rapportée par Schütz – dont se réclamait au départ l'interactionnisme, a finalement à nouveau laissé place à la description scientiste et positive prônée par l'ethnométhodologie. Avec l'ethnométhodologie, en effet, la scientificité du travail de terrain, bien loin de se référer au principe de l'« observation participante » supposant la capacité de se laisser immerger par les enjeux interprétatifs du sens commun, réside bien au contraire dans le caractère essentiellement extérieur et descriptif de son positionnement vis-à-vis de la vie sociale. De ce point de vue, si l'interactionnisme a tout particulièrement contribué à la reformulation pragmatique de la sociologie, l'ethnométhodologie, qui n'en est que le prolongement méthodologique, va permettre d'effectuer la synthèse entre cette reformulation et les exigences de positivité auxquelles elle se doit de continuer à répondre afin de maintenir sa propre légitimité scientifique. L'aliénation positive armée de sa « rupture épistémologique » rôde toujours, c'est elle qui continue à fonder en dernière instance la crédibilité méthodologique du travail de terrain en aval de son orientation gestionnaire et opérationnaliste : « La théorie, affirme ainsi Le Breton, est une certaine lecture des faits appuyée sur une recherche de terrain dont le sociologue a le devoir de faire en sorte qu'elle ne soit pas une élucubration ou un arbitraire personnel en étayant son analyse par les propos et les observations des acteurs concernés. » (Le Breton 2004 : 168). Nous rejoignons ici le rejet total et définitif de la dimension ontologique de la théorie, non pas tant cette fois au travers de l'évacuation de l'existence dans l'ordre de la connaissance, qu'au travers de celle de la connaissance dans l'ordre de l'existence. Le réel n'a plus besoin du rationnel, il se donne immédiatement à lui-même, selon la logique opérationnelle de la coïncidence de l'*efficience expérimentale* et du *contrôle gestionnaire*. « L'ethnométhodologie, diront B. Latour et S. Woolgar, veut vidanger la sociologie de tout son métalangage et prendre l'acteur et sa pratique comme le seul sociologue compétent. » (cités par Le Breton Ibid : 145).

Par la même occasion, c'est le principe pragmatique de la « neutralité axiologique », suivant lequel aucun fait ne mérite d'avantage d'attention que d'autres, qui se voit justifié positivement, dans la mesure où, comme le souligne Garfinkel, « les recherches ethnométhodologiques n'ont pas pour objet de formuler ou de justifier des rectifications. Elles n'ont aucune utilité particulière quand elles sont pratiquées comme ironies [...]. Elles ne

visent pas à proposer un remède pour des actions pratiques, comme si on pouvait trouver, à propos des actions pratiques, qu'elles sont meilleures ou pires que ce qu'on prétend habituellement. De la même façon, nous ne sommes pas à la recherche d'arguments humanistes, pas plus que nous n'entamons ou n'encourageons des discussions théoriques permissives. » (cité par Le Breton Ibid : 147). Laissant au lecteur le soin d'interpréter ces mots, j'ajouterai simplement qu'il s'agit là de ce que Gouldner comprenait, à juste titre me semble-t-il, comme une sociologie libérale qu'il faudrait peut-être plus précisément qualifier alors de consensuelle ou, en d'autres termes, de « totalitaire ». Nous pouvons d'ailleurs cité à cet égard C.W. Mills une fois de plus, qui affirmait que « beaucoup, pour ne pas dire la totalité des sociologues américains d'aujourd'hui (et parfois non sans mauvaise conscience), sont facilement libéraux. Ils cèdent à la grande peur de l'engagement passionné. C'est cela que veulent ces hommes, lorsqu'ils se plaignent de formuler « des jugements de valeurs », et non pas « l'objectivité scientifique ». » (Mills Ibid : 82). Et nous pouvons également nous rapporter en ce sens à la substitution, opérée par Goffman, du « public » (à savoir la qualité du groupe d'interaction qui impose une ligne de conduite à l'acteur) à la « classe sociale », en tant qu'elle exprime parfaitement la prégnance du vieux formalisme abstrait de l'économie politique qui justifie parfaitement en retour la lutte en question à l'encontre de tout « jugements de valeurs » que l'auteur accomplira pour sa part – en parallèle avec Becker – dans le cadre de ses études menées sur la déviance, en dénonçant systématiquement toutes formes de « stigmatisation ».

Dans l'ensemble, ne sommes-nous pas ainsi finalement confrontés à l'ultime stade d'une critique sociologique qui, dans la mesure où elle prend la normativité pour cible première, est en réalité attachée à détruire ses propres conditions de possibilité, c'est-à-dire, en d'autres termes, à la dernière étape, largement accompagnée en France par tout le courant de la « deconstruction », d'une critique de la critique à la suite de laquelle plus rien ne peut être critiqué?

Mais revenons à présent à l'essentiel de notre problème, à savoir cette *réduction méthodologique* de la sociologie au « travail de terrain » – qui correspond plus largement à celle de la science à ce que nous nous permettons d'appeler l'*efficience expérimentale*. C.W. Mills, à ce titre, évoquait pour sa part l'« inhibition méthodologique » et la « machine administrative » afin de caractériser cette métamorphose de la sociologie à partir de laquelle « l'intellectuel administrateur et le conseiller technique (deux catégories professionnelles d'un nouveau genre) entrent maintenant en lice avec les professeurs et les savants de la vieille école. » (Mills Ibid : 58-59). Le constat de cette métamorphose (ou de cette réduction) est

alors relativement simple, il concerne effectivement l'accroissement de l'importance accordée à la méthodologie, à cette « étude des méthodes » avant tout attachée à formaliser non plus tant *logiquement* que *logistiquement* la manière dont travaillent les chercheurs penchés sur leur spécialité : c'est à présent la méthodologie qui détermine et contrôle la démarche sociologique. Et, comme nous venons de le souligner, cela signifie surtout dans nos propres termes que c'est à présent le constat de *validité* issue de l'*efficience* expérimentale qui remplace la recherche de *vérité* relative à la *connaissance* rationnelle (que nous avons jusqu'ici rapportée à la *raison* philosophique). Et en effet, le travail de terrain doit être identifié d'après P. Rock à « la démonstration concrète de l'accent pragmatiste de la pratique. La méthodologie utilise le « self » du sociologue comme un outil pour explorer les processus sociaux. » (cité par Le Breton Ibid : 173). « Dans l'enquête de terrain, précise pour sa part Le Breton, le chercheur avance disponible aux événements et aux rencontres, il ne vient pas vérifier des hypothèses mais en chercher quelques-unes soumises à l'épreuve de l'observation et remaniées au fur et à mesure de son avancée, dans une oscillation permanente entre une théorie provisoire et un terrain qui permet son ajustement. L'interprétation n'est pas donnée a priori, elle se construit par induction à travers l'épreuve du terrain. » (Le Breton Ibid : 172). Sous cette forme, la sociologie échappe ainsi effectivement à toutes les normes de scientificité classique. En tant qu'enquête de terrain, elle ne relève ni du raisonnement hypothético-déductif, ni de la falsification logico-expérimentale, ni du raisonnement inductif-probabiliste symbolisant les recherches quantitatives qui peuvent ou doivent l'accompagner. S'inscrivant plus précisément dans l'ordre psychologique du contexte de découverte, en tant que prélude à l'ordre logique du contexte de justification, la seule scientificité à laquelle peut prétendre le travail de terrain se voit donc réduite à son propre cadre, et signifie ainsi l'abandon des critères de scientificité modernes ancrés dans les principes de généralisation et d'universalisation du savoir. La définition et l'application des critères d'accès à la vérité – à savoir, selon la scientificité moderne, le cadre de production et de validation des hypothèses – se voient déplacées du cadre de la discipline dans laquelle s'inscrit l'analyse vers l'objet concerné. La soi-disant réalité empirique, le terrain en l'occurrence, une fois de plus, dicte à la science la manière dont elle peut être saisie. Mais ainsi, ce qui est vrai à propos d'un terrain spécifique n'est désormais plus vrai qu'à son propos. La force de description et de compréhension d'un travail de terrain ne se mesure plus que par rapport au terrain en question, par rapport à lui-même. Et en effet, Céfaï se pose la question de savoir si le terrain peut « être avancé d'emblée comme un concept générique ? N'y a-t-il pas autant de travaux de terrain qu'il y a de terrains ? [...] Et développer une réflexion sur le travail de terrain en général risque de masquer le fait qu'une enquête de terrain a toujours quelque chose d'unique, en ce

qu'elle doit s'agripper à des singularités, trouver des solutions à des problèmes concrets, inventer des modes d'investigation ad hoc, découvrir ses thèmes en cours de cheminement. » (Céfaï 2003 : 494-497). Et l'auteur conclut : « L'encrage des conjectures dans le mouvement de l'investigation empirique, dans les circonstances interactionnelles et situationnelles du recueil des données déterminent une fiabilité douteuse, difficilement corroborable par d'autres enquêteurs. [...] la question de la fiabilité des données empiriques et de la validité des énoncés théoriques doit quitter les horizons prescriptifs de l'épistémologie, et être posée en relation aux opérations accomplies au cours du travail de terrain, « tel qu'il se fait ». » (Ibid : 596-597). Compris comme espace virtuel d'interaction, le terrain renvoi donc finalement à une sociologie devenue à elle-même sa propre négation, et dont le symbole premier réside dans l'abandon de toute visée de connaissance. Quelle est la pertinence scientifique, en effet, d'une discipline productrice d'informations toujours localisées et déterminées, non généralisables, toujours relatives à un objet spécifique? *Aucune*. Et le sociologue de terrain le sait bien, l'objectivité ne signifie plus rien d'autre que la nécessité d'explicitier les procédures de l'enquête, de manière à ce que d'autres, intervenant sur le même terrain, en arrivent aux mêmes conclusions. Et Gouldner le constate bien : « In effect, then, this is a notion of objectivity as technical routinization and rests, at bottom, on the codification and explication of the researchs procedures that were employed. At most, however, this is an operational definition of objectivity wich presumably tell us what we must do in order to justify an assertion that some particular finding is objective. [...] It says only that those findings wich are replicated are to be considered to be objective. » (Gouldner 1973 : 61). L'objectivité n'est plus que « transpersonnal replicability », au regard de laquelle il devient évident que « the machinery of professionalism will make the machinery of science work. » (Ibid: 64). Et finalement l'auteur résume bien le problème : « Shallowness is the belief that one can practise an intellectual discipline such as sociology without practising philosophy. Shallowness is the assumption that is possible to do serious work without serious thought. [...] That technique suffices. » (Ibid : 111).

Dans l'ensemble, il apparaît ainsi évident que la sociologie américaine, en deçà de ses luttes internes et de ses oppositions méthodologiques, a en réalité entretenu tout au long de son évolution une cohérence d'ensemble qui est justement celle du primat unilatéral qu'elle a accordé à la méthodologie. À cet égard, il faut donc commencer par relativiser la portée cognitive de l'opposition inscrite entre les approches qualitatives et les approches quantitatives, dans la mesure où ce n'est effectivement pas tant de connaissance dont il s'agit, que d'efficacité stratégique en fonction de laquelle l'opposition en question apparaît bien plutôt comme une collaboration – que Céfaï désigne par l'expression de « coopération

compétitive » afin de caractériser l'activité effective des sociologues américains : « Si un intérêt commun les unit, celui d'obtenir des postes et des crédits et de conquérir une reconnaissance professionnelle, chaque chercheur ne doit pas moins cultiver sa différence, sa plus-value sur le marché étant indexée sur sa capacité à inventer un nouvel objet ou une nouvelle perspective. » (Céfaï Ibid : 330). De ce point de vue, si une lutte s'est effectivement menée sur la base d'une opposition réelle, c'est encore d'abord et surtout sur le plan plus strictement épistémologique, quitte à ce que son objectif ait justement été d'annuler subrepticement l'exigence scientifique du moment épistémologique en tant que tel. Une lutte qui a alors plus précisément débouché sur la décrédibilisation systématique de la démarche hypothético-déductive classique, au profit de ce que nous pourrions alors appeler approximativement une démarche « hypothético-inductive », selon laquelle les hypothèses non seulement émergeraient, mais iraient jusqu'à se valider (ou à se réfuter), d'elles-mêmes. La question des conditions de possibilité de l'accroissement de la connaissance, dans la mesure où elle se voit ainsi exclusivement garantie par l'existence immédiate de l'objet, n'a plus besoin en aucune manière de se rapporter au sujet de la connaissance. Prendre un objet comme objet de connaissance, c'est déjà le connaître en puissance; ne reste alors qu'à le connaître effectivement, non pas en l'encourageant à se dévoiler à notre propre subjectivité, mais en l'opérationnalisant de force, c'est-à-dire en le réifiant selon une subjectivité elle-même réifiée. La connaissance n'a plus rien à voir avec une quelconque liberté d'agir, elle devient pure passivité face à l'efficacité de l'expérimentation automatisée. La logique de la connaissance doit devenir à elle-même son propre oubli. Et c'est là en effet la condition permettant non seulement d'attribuer en retour une priorité radicale à la dimension collective de la démarche sociologique, c'est-à-dire à la « recherche », mais également d'encourager son développement exponentiel dont dépend l'opérationnalisation de la vie sociale saisie comme l'ultime finalité du *Nouveau Monde*. « Les sciences empiriques, affirmait déjà Lazarsfeld à ce propos, ont des problèmes précis à traiter et un savoir étendu à bâtir en groupant les résultats de multiples enquêtes, menues, longues et minutieuses. Il faudrait naturellement davantage de sociologues. Non que la face du monde en serait changé sur-le-champ; mais parce qu'on aboutirait plus vite à une sociologie intégrée qui nous aiderait à comprendre les phénomènes sociaux et à nous en rendre maîtres. » (cité par Mills Ibid : 69). De la « survey research » à la « grounded theory », les oppositions méthodologiques ne semblent s'entretenir qu'au bénéfice de la reconnaissance sociale de la sociologie, c'est-à-dire de la nécessité d'accroître justement en retour son *contrôle social* à l'égard de l'existence commune et, de ce fait, sa propre *efficacité méthodologique*. Dans cette perspective, fidèle à la division ou à l'organisation scientifique du travail (à la chaîne), chaque étude individuelle, chaque « PHD »

(ou doctorat) par exemple, n'est plus qu'un maillon accroché au précédent et sur lequel viendra se greffer le prochain. La recherche sociologique a pour premier but la nature définitive de ses résultats à partir desquels pourra s'établir la prochaine recherche. Ainsi faut-il comprendre l'exigence d'homogénéisation de la recherche sociologique, en tant qu'elle suppose, en retour, l'intégration de chercheurs dont la première qualité requise est l'absence d'esprit critique – essentiellement garantie, comme nous le verrons, par la nécessité « scientifique » évoquée par Becker d'un *contrôle des membres de la communauté*. La sociologie se réifie donc elle-même sous la forme d'un système exponentiel ne visant que sa propre opérativité, c'est-à-dire le développement de son « efficacité instrumentale définitive ». Encore une fois, ce n'est plus alors le sujet de la connaissance qui définit les normes de la recherche sociologique, mais celle-ci qui définit opérationnellement les normes auxquelles doit se soumettre celui-là; ce n'est plus le sujet qui définit son rapport à l'objet, mais l'objet réifié qui définit le rapport auquel doit se soumettre un sujet tout aussi réifié qui, dès lors, conformément à ce que postule la cybernétique (qui manifeste à cet égard la nouvelle *épistémè* dont participe la sociologie « positive-pragmatique »), n'est plus que pure réactivité. Et c'est en fin de compte de ce point de vue qu'il faut comprendre pourquoi et comment le « dysfonctionnement organisationnel » est devenu l'ultime objet de la connaissance sociologique, dont l'objectivité dépend ainsi en retour de sa capacité à maximiser la multiplication des terrains de recherche afin de consolider ce que nous appelons pour résumer *l'efficacité expérimentale du contrôle gestionnaire*. Au nom de ce qui est dorénavant qualifié de « science appliquée »: « la connaissance prend la forme d'une expertise technique mobilisée afin de résoudre des problèmes à court terme, très étroitement définis et généralement associés à des questions de profit. » (Shinn 2005 : 23-24). Dans cette perspective, ce n'est plus l'intervention (ou l'application) qui se voit déterminée par la méthodologie elle-même déterminée par l'épistémologie, mais l'intervention elle-même et son degré d'efficacité qui, bien plutôt déterminée par la demande subventionnaire réglée selon des exigences gestionnaires, détermine la méthodologie déterminant elle-même la nature de la connaissance scientifique. Plus simplement, c'est donc la logique de la connaissance qui obéit aux exigences gestionnaires de la logique capitaliste, et c'est donc en ce sens que nous parlons finalement de *l'opérationnalisation contemporaine de la sociologie comme science tout terrain*.

Pendant ce temps, de l'autre côté de l'atlantique, résonne ce genre d'affirmation : « Ce qu'on ne comprend pas en France, pays de l'essayisme, de l'originalité, de l'intelligence, c'est que la méthode et l'organisation collective du travail de recherche peuvent produire de

l'intelligence, des engrenages de problèmes et de méthodes plus intelligents que les chercheurs. » (Bourdieu 1984 : 51). En France, en effet, le travail de terrain ne conquerra ses titres de noblesse parmi les sociologues qu'à partir des années soixante-dix, pour ensuite se développer de manière tout aussi exponentielle qu'en Amérique. Jusqu'alors, celui-ci se voyait rattaché à trois grands courants majeurs : les ethnologues du « Centre d'ethnologie française » fidèle à l'héritage folkloriste et principalement animé par G.H. Rivière et J. Cuisenier, les ethnologues du « Laboratoire d'anthropologie sociale » regroupés autour de Lévi-Strauss et partagés entre le structuralisme et le marxisme, et les sociologues du « Laboratoire de sociologie rurale » qui s'inscrivaient dans le prolongement de l'ethnologie endotique sous la direction d'H. Mendras. Il faudra donc attendre les années soixante-dix pour que s'effectue une sorte de brouillage entre ces clivages, à partir duquel les domaines de l'enquête ethnologique et de l'enquête sociologique, comme c'était le cas aux États-Unis depuis longtemps déjà (à cause, entre autres choses, de la présence commune du monde archaïque et du monde « civilisé » sur le même territoire), vont être amenés à se croiser de plus en plus au point de devenir potentiellement les mêmes. Et ce brouillage, en fin de compte, c'est alors effectivement d'abord et avant tout la conséquence de l'unification « méthodologique » des sciences sociales sur la base du « travail de terrain ».

En tant que « science tout terrain », la sociologie ne se définit plus épistémologiquement en fonction des diverses théorisations relatives à la nature de la connaissance dont elle se réclame, et encore moins ontologiquement selon les théorisations concernant cette fois la nature de l'objet qu'elle prétend dévoiler. La sociologie « tout terrain » se définit uniquement comme l'instance méthodologique par excellence, disposant ainsi de toute la crédibilité nécessaire afin de multiplier ses interventions spécialisées au service de l'accroissement généralisé du contrôle de l'environnement social et de son instrumentalisation dirigée vers la satisfaction de l'« intérêt-en-général » – du capital. Le sociologue, disait Lazarfeld, c'est « l'éclaireur des légions en marche des sciences sociales, dépêché toutes les fois que se dessine à l'horizon un nouveau secteur de recherche scientifique empirique sur le phénomène humain. » (cité par Mills Ibid : 62). Ainsi, de la même manière que l'ethnologue d'antan s'embarquait dans les missions scientifiques sous l'égide du colonialisme européen afin de fortifier les assises d'une raison universelle, en se voyant de ce fait en permanence confronté aux ambiguïtés morales et politiques que comportait cette exploration, le sociologue contemporain se voit à son tour confronté à la problématique du colonialisme. Mais il s'agit alors d'un nouveau colonialisme, « interne » cette fois-ci, puisqu'il est de plus en plus partout chez lui à l'ère de la globalisation capitaliste, s'attachant essentiellement à accroître les conditions organisationnelles de la coïncidence opérationnelle

du *contrôle* gestionnaire et de l'*efficience* expérimentale, et avec en plus le privilège d'être enfin libéré de tout jugement de valeur déplacé et, par ce biais, de tout problème de bonne ou de mauvaise conscience... la conscience simplement tranquille d'anéantir le « sens » de l'existence en faisant basculer l'histoire dans l'instantanéité immuable de l'opérationnalité du système.

III.2.2) Vers une « science tout terrain »...

III.2.2.a) La nouvelle sociologie des interactions ou la disparition de la science de la société

Cette réduction méthodologique de la sociologie au travail de terrain, en tant qu'elle implique une certaine professionnalisation chargée d'opérationnaliser une société désormais « partiellisée » sous la forme d'une multiplicité de secteurs organisationnels, n'est pas tombée du ciel. Elle s'enracine bien au contraire historiquement dans une école de pensée spécifique, qui s'est attachée à lui fournir toute la légitimité qu'elle exigeait. Cette école n'est autre que l'interactionnisme – souvent opportunément qualifié de « symbolique » – englobant de ce point de vue l'ethnométhodologie dans le cadre d'une dynamique tout autant « positive » que « pragmatique ». Une dynamique plus précisément épistémologique ainsi surtout dirigée vers sa propre dissolution – au profit de la seule efficience méthodologique – qui, en bout de course, est donc également celle de la société et de la science qui la prenait pour objet.

C'est l'Allemand G. Simmel qui est le plus souvent considéré comme le père fondateur de l'interactionnisme. Après lui, ce sont des auteurs tel que W.C. Thomas, G. H. Mead, A. Schütz ou H. Blumer, qui seront considérés comme ayant participé de sa propre définition, en tant qu'il affirmera ainsi avec assurance sa propre hétérogénéité interne au regard des différences inscrites entre les œuvres de ces derniers. Ce n'est donc qu'au cours des années cinquante qu'il se systématisera réellement, au travers des œuvres, cette fois-ci beaucoup plus homogènes, d'E.C. Hughes, R. H. Turner, A. Strauss, T. Shibutani, M.H. Kuhn, E. Freidson, D. Glaser, E. Goffman et H. Becker. Un point d'encrage commun fondamental réunit malgré tout l'ensemble de ces auteurs, ontologique en l'occurrence, et implicite, évidemment, afin de répondre aux exigences positives de la scientificité moderne. Et c'est effectivement Simmel qui fut le premier à le définir aussi clairement, lorsqu'il

affirmait que la « société » n'est « que le nom donné à un ensemble d'individus, liés entre eux par des actions réciproques. » (cité par Le Breton 2004 : 5). Un point d'encrage ontologique ainsi d'abord et avant tout « nominaliste », d'après lequel la société n'existe pas, et ne laissant de cette manière à la sociologie comme objet d'étude, que l'individu et les interactions à partir desquelles il entre en rapport avec les autres individus. Et en effet, dans son livre dédié à *L'interactionnisme symbolique*, David Le Breton insiste tout particulièrement sur le fait que le *monde social* (et non plus la société) « n'est pas préexistant à la manière d'une structure dont il faudrait s'accommoder, il est constamment créé et recréé par les interactions à travers des interprétations mutuelles suscitant un ajustement des acteurs les uns par rapport aux autres. » (Le Breton Ibid : 7). La réalité humaine individuelle, saisie comme point de départ, ne doit plus tant être appréhendée à partir de sa structuration historique, qu'au travers des événements de la vie quotidienne – comme si celle-ci pouvait être détachée de celle-là. Ainsi, de manière plus générale, alors que la *sociologie moderne européenne* se rapportait à l'idée que *c'est la société qui doit libérer l'individu*, la *sociologie américaine post-moderne* suppose au contraire que *c'est l'individu qui doit se libérer de la société*, comme le manifeste parfaitement le courant interactionniste contemporain.

Un courant interactionniste qui devra malgré tout attendre le travail de Blumer, qui reprendra l'édifice théorique de Mead afin de le confronter à la « réalité du terrain » (en rejoignant ainsi la tradition empiriste de l'école de Chicago), pour recevoir son caractère méthodologique systématique. Et c'est finalement avec H. Becker, son élève, qui parlera dans cette optique du « monde naturel de la vie quotidienne », que l'interactionnisme bénéficiera enfin d'une influence à grande échelle, en parvenant à s'imposer sur le plan académique international de la sociologie. Ce dernier est en effet l'auteur de *Human behavior and social process : an interactionist approach* – l'ouvrage de référence de la deuxième génération des interactionnistes, paru en 1962. Il faudra ensuite attendre 1977 pour que se crée la revue *Symbolic Interaction* qui achèvera de fixer le cadre de cette mouvance théorique. Avec elle, la problématique générale de la sociologie est devenue la suivante : « Comment les gens parviennent à s'entendre sur une définition qui leur permet de mener à bien leurs tâches pratique, qu'il s'agisse du maintien de l'ordre social, de la création et de l'expérience artistique ou de la production de la science et de l'utilisation de ses résultats. » (Becker cité par Le Breton Ibid : 51-52). Selon cette nouvelle perspective, la référence au symbolique qu'effectue l'interactionnisme renvoie bel et bien à la dimension significative, mais uniquement en tant qu'elle peut être réduite au procédé d'évaluation qu'est en mesure d'opérer l'acteur à l'égard des conséquences de son propre comportement et de celles de ceux avec lesquels il partage son environnement social. Ce qu'il s'agit de connaître, à ce titre, c'est

uniquement la manière dont les individus se comportent à l'égard des règles sociales afin de parvenir à leurs buts : la réalité de l'interaction sociale n'est que celle de l'ajustement réciproque des acteurs en fonction des objectifs qu'ils veulent atteindre respectivement. Plutôt que de parler d'« interactionnisme symbolique », il serait ainsi plus juste de parler d'« interactionnisme pragmatique », selon lequel le rapport social est essentiellement devenu une « compétence ». Rien n'est donné, tout est à faire...

C'est sous l'influence de la deuxième génération de l'interactionnisme que se développera l'ethnométhodologie, pendant les années soixante en Californie, à partir des travaux d'H. Garfinkel en premier lieu, puis avec ceux d'A. Cicourel, H. Sacks, E. Schegloff, R. Turner, D. Sudnow, D.H. Zimmerman, H. Mehan... L'objet d'étude est alors une fois de plus la vie sociale ordinaire et quotidienne, au travers de laquelle s'élaborent les stratégies d'ajustement non plus tant rationnelles qu'opérationnelles à l'égard des règles arbitrant les situations d'interactions. « La compréhension commune en tant que processus temporel interne d'interprétation, affirme en effet Garfinkel, a nécessairement une structure opérationnelle. » (Ibid : 143). Comme le synthétise bien Le Breton, il s'agit donc là une fois de plus de « comprendre les méthodes profanes de construction de la vie sociale » par l'intermédiaire d'une « microsociologie enracinée sur l'étude d'un contexte particulier », qui s'appuie « sur les capacités d'interprétation des acteurs que suppose la tension entre leur compétence et leur performance. » (Le Breton : 143). Plus exactement, comme y insistent Sharock et Watson, l'objectif de l'ethnométhodologie est donc de « réinsérer le discours (et l'écriture) dans des circonstances organisationnelles qui lui confèrent son sens effectif et de les traiter comme étant « organiquement » en relation mutuelle avec ces circonstances. À la place du dualisme du « dire » et du « faire » nous avons désormais une unité, celle des activités sociales et des façons d'en rendre compte, celle des façons de faire et des modes de description qui en sont organisationnellement partie intégrante. » (cités par Le Breton Ibid : 149-150). Rien ne semble différencier ici l'ethnométhodologie de l'interactionnisme; celle-ci se présente simplement comme la radicalisation de celui-là, sur la base d'une systématisation méthodologique plus poussée qui relève en fin de compte de la réactualisation positiviste des exigences de scientificité à l'égard desquelles l'interactionnisme, dans sa visée originellement phénoménologique, semblait s'être formellement distancié. L'ethnométhodologie, comme son nom l'indique, peut ainsi être saisie comme l'aboutissement méthodologique de la réduction méthodologique de la sociologie opérée par l'interactionnisme, au travers de la réaffirmation de la visée primordialement scientifique de la sociologie, en tant qu'elle ne va pas du tout à l'encontre de la métamorphose pragmatique de cette dernière. Rien n'est donné, tout est à

faire... ou plus exactement à subir, scientifiquement, selon l'efficacité comportementale de la naturalité organisationnelle.

Dans l'ensemble, c'est ainsi l'« interaction » qui apparaît comme l'objet commun de l'ethnométhodologie et de l'interactionnisme. Et dans cette optique, l'un comme l'autre s'intéressent surtout aux diverses « compétences de membre (de l'organisation) », c'est-à-dire à ce processus par lequel se redéfinit perpétuellement une réalité sociale avant tout déterminée par sa capacité à satisfaire la performance organisationnelle des individus orientés vers la rentabilisation de leurs compétences. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le concept d'« accord partagé », en tant qu'il renvoi ainsi aux méthodes sociales mises en place par les individus afin de s'accorder aux règles purement formelles régissant la réalité organisationnelle: « Voir le « sens » de ce qui est dit, affirme Garfinkel, c'est accorder à ce qui est dit son caractère d'être « une règle ». La notion d'« accord partagé » réfère à des méthodes sociales variées à l'aide desquelles les membres reconnaissent que quelque chose a été fait conformément à une règle et non pas à un accord démontrable sur des contenus. » (cité par Le Breton Ibid : 151). Désormais, si le rapport des individus aux règles manifestant la cohérence symbolique de la vie sociale ressort encore de l'interprétation, celle-ci ne relève plus d'un encrage normatif et historique, mais d'une pure visée pragmatique ancrée dans la multitude des décisions locales et particularisées. Selon cette dynamique, c'est alors cette science de l'interaction qui, par l'intermédiaire de ce qu'elle qualifie de « rentabilité analytique » et d'« affiliation », devrait finir par devenir elle-même l'ultime garante de la compréhension mutuelle entre les individus: « l'affiliation est conçue comme une procédure qui [...] organise les échanges entre acteurs en constituant les règles qui gouvernent cette organisation et établissent entre des individus en interaction le sentiment qu'une compréhension mutuelle s'instaure. » (Ogien 1985 : 166). La structuration de la vie sociale n'a plus d'autre critère que la compétitivité relative à l'évolution arbitraire des transactions et des luttes d'influence au travers desquelles les acteurs se rapportent les uns aux autres; il n'y a en réalité plus aucune autre forme de structuration que celle de sa propre négation, déjà potentiellement accomplie depuis la négation nominaliste de l'existence de la société entendue comme totalité a priori. Dès lors, l'analyse sociologique n'a plus pour objet que les stratégies par l'intermédiaire desquelles s'établit ce « travail de production locale » de la vie sociale, cette normativité purement pragmatique que les membres construisent au fur et à mesure selon les exigences que leur dictent leurs intérêts respectifs. Ce qu'il s'agit de connaître désormais, répétons-le, c'est la manière dont les individus contrôlent quotidiennement leur environnement social : « Il s'agit, d'après Sharock et Watson, de découvrir comment les gens

gèrent leurs cours d'action et reproduisent des états de choses socialement requis, dans des circonstances qui, aux yeux de ceux qui y sont engagés, ne relèvent que d'« affaire de sens commun ». » (cités par Le Breton Ibid : 146). C'est donc en fin de compte la réduction méthodologique de la sociologie qui se voit projetée ou transposée dans le domaine de l'expérience vécue. D'après Garfinkel, en effet, l'ethnométhodologie, conjointement à l'interactionnisme, analyse « les activités de la vie quotidienne comme des méthodes que les membres utilisent pour rendre ces mêmes activités visiblement rationnelles et rapportables à toutes fins pratiques, c'est à dire descriptibles. » (Ibid : 149).

Mais comme le remarque alors Freitag : « Plutôt que de placer le sociologue, en tant qu'il est lui aussi membre de la cité, sur le même plan épistémologique (théorique) et normatif (pratique) que les membres ou les citoyens ordinaires – quitte à exiger alors de lui, par sa formation, une compétence supérieure dans l'interprétation de la réalité commune – on continue à le placer dans cet autre monde où la méthode garantirait un regard purement objectif. » (Freitag 1985 : 125). De ce fait, bien loin d'abandonner le « point de vue de Dieu » comme ils le prétendent, les ethnométhodologues l'adoptent au contraire en se réclamant d'un point de vue purement objectif – aussi local puisse-t-il être. Et il faut ici insister sur ce caractère « local » de l'objectivité, puisque la science de l'interaction va plus effectivement s'imposer comme une réduction « solipsiste » (ou individualiste) de la phénoménologie, en refoulant ainsi – en filiation avec Husserl et Schütz à l'encontre de Hegel – les dimensions d'historicité et de totalité (socio-culturelles) sans lesquelles pourtant toute phénoménologie devient irrationnelle. De cette manière, ce qui est finalement en jeu, c'est principalement la négation de la « transcendantalité » de la société relativement aux rapports sociaux particuliers, issue d'une focalisation sur les problématiques de la vie quotidienne et de la marginalité. En reconnaissant que toutes les pratiques sont en réalité des pratiques contextuelles, l'ethnométhodologie et l'interactionnisme oublient d'appréhender phénoménologiquement le contexte lui-même tel qu'il apparaît aux acteurs, c'est-à-dire la manière dont les individus se rapportent non pas seulement aux individus, mais à l'ensemble du monde auquel ils appartiennent. En fin de compte, la « contextualisation » pragmatique qu'effectuent l'interactionnisme et l'ethnométhodologie à l'égard de l'expérience subjective constitue ainsi une « décontextualisation », voire même une « déconceptualisation », puisqu'elle renie la dimension intersubjective a priori de toute signification. Et c'est donc d'abord en ce sens que cette « nouvelle sociologie » ne fait essentiellement rien d'autre qu'accompagner le modèle libéral et néo-libéral de l'analyse micro-économique, en le transposant dans l'analyse de la signification en tant qu'elle est désormais uniquement

appréhendée en des termes purement « transactionnels » et « partiellisés », en un mot « réifiés »²¹⁸.

L'action, enfin libérée de tout forme de liberté transcendante et de son ancrage historique, ne ressort plus que de sa propre « programmation » automatique et autoréférentielle. La nouvelle sociologie des interactions a pour tâche d'éliminer la société et sa vieille normativité contraignante : la signification symbolique issue de notre rapport à l'autre ne doit plus être qu'un simple outil à contrôler au profit exclusif de notre propre intérêt.

Mais avant d'être établie comme telle, cette « nouvelle sociologie des interactions » – en tant qu'elle constitue l'enracinement théorique du développement de ce que nous appelons aujourd'hui la « science tout terrain » – était déjà palpable au travers du consensus épistémologique qui a majoritairement sous-tendu le développement de la sociologie américaine dans son ensemble, et que beaucoup se sont entendus pour qualifier d'« empirisme naïf ». Laissons tout d'abord à ce propos la parole à l'américain R. Lynd qui, dans les années quarante, affirmait déjà : « Some sociologists still think of their field in these broad terms, as a kind of holding company for all the special social sciences. Other regard such a pretention as a delusion of grandeur; they fear the level of generality to which this leads and insist that a science must be focused and grounded in a growing body of integrated, first-hand empirical work. [...] for there, is no social science other than the science of persons interacting in groups. [...] As this multiplication of knowledge about the social organization in specific institutional areas occurred, the common focus of each specialized area of knowledge upon analyzing appropriate phenomena as integral parts of the total culture would supply the unification which sociology has sought to contribute in the past. » (Lynd 1964 [1939] : 150/155-156). D'après l'auteur également, si l'anthropologie accordait une place essentielle à la description empirique en raison de la disparition croissante des caractères originaux des cultures archaïques qu'il fallait donc en retour sauvegarder ne serait-ce que sous des formes

²¹⁸ Prix Nobel d'économie au lendemain de la seconde guerre mondiale et grand inspirateur du néo-libéralisme, F. Von Hayek, justifiant par ce biais la posture nominaliste de cette « nouvelle sociologie », affirmait en effet : « L'objet de la recherche scientifique n'est jamais la totalité de tous les phénomènes observables en un lieu et moment déterminés, mais se compose uniquement d'aspects qui lui sont abstraits. [...] L'Esprit humain ne peut jamais appréhender la « totalité » au sens de tous les aspects distincts de la situation réelle. » (cité par Kosik 1970 [1962] : 33). S'opposant ainsi à la prétention d'une connaissance réelle, c'est-à-dire totalisante, en encourageant par la même occasion le développement néo-libéral de la sociologie, l'ethnométhodologie et l'interactionnisme refusent en réalité la possibilité de remettre en question la totalité ou, plus concrètement, de changer le monde en fonction d'un idéal d'ensemble, au profit d'une adaptation immédiate à ce que nous pouvons en retirer

muséographiques et encyclopédiques, et si c'était justement là le propre de ce qu'on appelle l'ethnographie; la sociologie, pour sa part, en se réclamant à son tour systématiquement de cette description empirique, semble l'avoir fait en réalité au profit d'un certain libéralisme gestionnaire : « Contrairement à leurs prédécesseurs européens, poursuit en ce sens C.W. Mills, les sociologues américains se sont toujours efforcés d'aborder un seul détail empirique à la fois, ou un seul problème de milieu. Autrement-dit ils éparpillent volontiers leur attention. Fidèles à la « théorie démocratique du savoir » ils ont postulé que tous les faits sont égaux en principe. Ils ont en outre dit et répété qu'un seul phénomène social a nécessairement une poussière de causes infinies. Ce principe de « causalité multiple », comme on dit, se prête merveilleusement à la politique libérale du réformisme « à la petite semaine ». Et de fait, l'idée que les causes des phénomènes sociaux sont nécessairement infimes, émiectés et multiples, cadre parfaitement avec ce qu'on peut appeler l'empiricité libérale. » (Mills Ibid : 88-89). Cette empiricité, à la fois *naïve* et *libérale*, va donc de paire avec ce que Mills estime être une « sociologie des milieux parcellaires » que nous envisageons pour notre part derrière la notion de « science tout terrain » afin de signifier, conjointement à l'hégémonisme théorique de l'interactionnisme, l'effritement de l'opposition classique entre les sociologues (chargés de la théorie générale et de la totalité) et les ethnographes (responsables de la récolte des données empiriques particulières), laissant ainsi la place à l'unité « opérationnelle » des *scientifiques tout terrain*, c'est-à-dire des experts, analysant les *interactions* individuelles comme seule quiddité assignable à la société.

C'est donc à présent sur ce lien essentiel inscrit entre cette notion d'« interaction » et cette visée empirique du « travail de terrain » qu'il nous faut revenir, en tant qu'il semble avoir bel et bien déterminé l'essentiel de la démarche sociologique derrière ce qui s'est alors présenté en Californie au milieu du XXe siècle comme le renouveau de la sociologie qualitative. Un renouveau qui, comme nous l'avons déjà souligné, s'est en réalité constitué au travers d'une étroite collaboration avec les approches plus directement quantitatives, ne serait-ce qu'afin de renforcer une nouvelle légitimité en mesure de se substituer à celle de la sociologie classique comprise comme « science de la société ». Pour cela, il fallait et il faut encore détruire cette dernière, et c'est justement à cela que s'est principalement attachée, jusqu'à aujourd'hui, la « nouvelle sociologie des interactions ». Une *Nouvelle Sociologie* au profit du *Nouveau Monde*, largement systématisée par Howard Becker en tant qu'il sera le principal instigateur du tournant plus fondamentalement « pragmatiste » de la sociologie,

dans son état actuel, comme une reconnaissance académique à échelle mondiale ou un prix Nobel

c'est-à-dire de sa reformulation en tant que « science tout terrain » – à laquelle oeuvrera donc tout particulièrement en retour l'ethnométhodologie, en travaillant pour sa part au renforcement « positiviste » de ce tournant « pragmatiste » et en réactualisant de ce fait un scientisme dont nous pensons avoir déjà largement exploré la genèse – et donc l'essentiel – dans le cadre de la première partie de notre travail²¹⁹.

C'est sur la base de sa célèbre « analyse séquentielle » que Becker va principalement asseoir son autorité, non seulement en tant qu'elle contiendrait précisément l'essentiel des préceptes de la « nouvelle sociologie » en question, mais, qui plus est, en tant qu'elle exprimerait ainsi, dans le cadre de la sociologie, l'épistémologie « pragmatiste » élaborée par Dewey – que nous avons présenté dans le chapitre précédent attribué à la rupture post-moderne. Becker ne sera évidemment pas seul à développer cette « analyse séquentielle » ; il y travaillera en collaboration avec D. Glaser et A. Strauss qui, par la suite, systématiseront de leur côté la « grounded theory » qui ne fera que reprendre, de manière plus systématique encore, les axiomes d'une méthodologie « émergentiste » selon laquelle ce sont les données d'analyse qui doivent être traitées de manières à ce qu'elles produisent à partir d'elles-mêmes les concepts et les hypothèses qui seraient en mesure de développer l'expérimentation au travers de laquelle elles pourraient être vérifiées²²⁰. C'est en 1967 que sera publiée *The Discovery of Grounded theory*, avec l'objectif primordial de remettre en cause la dissociation du recueil et de l'analyse des données, provenant à l'origine du découpage inscrit entre l'ethnographie et l'ethnologie. Cette nouvelle théorie (méthodologique) insistera de ce point de vue sur la nécessité d'une plus grande quantité d'informations, face à laquelle leur qualité ne peut apparaître que secondaire, afin de légitimer le nouveau principe méthodologique selon lequel les hypothèses doivent non seulement être vérifiées sur le terrain, mais directement issues de ce dernier. Et en effet, dans un article ultérieur rédigé avec Corbin, Strauss affirmera que, fidèle à l'héritage pragmatiste et interactionniste, « la grounded-theory ne fait pas que

d'économie par exemple.

²¹⁹ Précisons donc simplement au passage, en suivant Freitag, que l'ethnométhodologie manifeste essentiellement un renversement du positivisme, consistant à récupérer perversement la *signification* au compte du formalisme scientifique qui, jusque-là, tout particulièrement dans sa version « néo-positiviste », s'était contenté de la rejeter purement et simplement en dehors de son domaine d'investigation. Une récupération de la signification qui, selon cette perspective, cadre donc avec la nécessité de l'assujettir désormais à sa propre logique réifiante (Freitag 1985).

²²⁰ Notons que c'est ici la même démarche méthodologique qui structure, entre autres, la recherche contemporaine en « bio-pharmaceutique », où c'est l'arbitraire de l'expérience répétée qui seul peut permettre de produire des résultats saisis comme pistes d'analyses à approfondir, et qui constitue donc finalement à lui seul l'ultime condition de l'accroissement de la connaissance. La science semble ainsi admettre son impuissance, en laissant l'arbitraire se réappropriier l'empire qu'elle s'était bâtie à son encontre, en lui proposant même de collaborer – de la manière la plus pernicieuse qui soit – à son expansion, au-delà d'elle-même, jusqu'au monde de la vie en l'occurrence.

découvrir des conditions pertinentes, mais montre également la façon dont les acteurs se meuvent dans des espaces-temps de contraintes et d'opportunités, en répondant à ces conditions en mouvement et aux conséquences de leur actions. [...] L'émergence des conjectures analytiques et la réfutation par des observations ultérieures ont lieu dans le processus même de collecte et de traitement des données empiriques. [...] Découverte et justification vont ensemble. [...] c'est le processus de recherche lui-même qui guide le chercheur dans l'examen de toutes les pistes prometteuses de compréhension. » (Strauss et Corbin, Céfaï 2003 : 365-366).

Mais revenons à Becker. D'après lui, le sociologue doit tout d'abord commencer par affronter la difficulté théorique consistant à choisir le bon « cadre d'analyse » pour étudier l'objet sociologique sélectionné. Cette difficulté épistémologique, insoluble d'après l'auteur, débouche sur un principe évident : ce cadre d'analyse – ainsi que l'ensemble des hypothèses sur lesquelles il repose – doit être dicté par la manière dont l'objet est saisi comme tel, et non pas, à l'inverse, soumettre celui-ci à une logique de la connaissance prédéterminée. C'est le mode d'appréhension immédiat de l'objet qui doit dicter la nature de l'objet et le savoir qu'elle rend possible. L'épistémologie, une fois de plus, après s'être libérée de tout lien à l'ontologie en la soumettant à sa propre autonomie, doit à son tour se soumettre à la méthodologie. Le chercheur doit ainsi s'attacher à préserver sa soi-disant « objectivité » jusqu'au bout, en attendant que ce soit l'objet qui, par l'intermédiaire de la manière dont il est saisi, c'est-à-dire méthodologiquement, daigne manifester les hypothèses qu'il faut lui soumettre – comme si la « manière » ou la méthodologie en question était une donnée elle-même immédiatement objective, naturelle, et non pas une pétition de principe reposant sur un refoulement généralisé d'a priori d'abord ontologiques (relatifs à l'existence de l'objet concerné), puis épistémologiques (fonction cette fois de la possibilité de le connaître). Après l'oubli de l'ontologie, c'est à présent l'épistémologie qui doit être rejetée de la démarche scientifique, au profit de la toute puissance de la méthodologie ainsi en mesure de dicter, et la forme de la connaissance, et le contenu sur lequel elle se penche. Il s'agit là de ce que Glaser et Strauss entendront derrière le principe de la « theoretical discovery », d'après lequel c'est effectivement la méthodologie qui doit constituer l'ensemble de la recherche et, par ce biais, à la fois l'objet et le sujet de la connaissance. Connaître, ce n'est plus tant mettre en rapport la subjectivité et l'objectivité, c'est les produire ou, ce qui revient au même, les annuler simultanément dans ce qu'ils sont en tant que tels. La récolte des données doit ainsi à la fois produire ces dernières et l'analyse à laquelle elles doivent être soumises. Les données proviennent toujours d'analyses provisoires, et la qualité des analyses provisoires, en fin de compte, voit ses limites posées par la qualité du « travail de terrain » qui les révèle. L'analyse

théorique, l'acte de connaissance en tant que tel, n'est possible en dernière instance qu'en tant qu'il provient du « travail de terrain ». Et Becker relève à ce propos quatre moments dans le développement du travail de terrain : « The selection and definition of problems, concepts, and indices; the check on the frequency and distribution of phenomena; and the incorporation of individual findings into a model of the organization under study. The fourth stage of final analysis involves problems of presentation of evidence and proof. » (Becker 1977 : 27). La sociologie de terrain n'est plus la science de la société, mais la science de l'organisation, et c'est dans cette mesure qu'elle n'a plus rien de spécifiquement sociologique en tant que telle, qu'elle est plus simplement le support de l'expertise en générale. Le temps est venu d'aboutir à une meilleure formalisation et systématisation des opérations mises en oeuvre au cours du travail de terrain « in order that qualitative research may become more a « scientific » and less an « artistic » kind of endeavor. » (Ibid : 38). Car en effet, dans cette optique, l'auteur dénonce en premier lieu le caractère aléatoire et trop peu structuré du modèle de l'enquête de terrain en cours en anthropologie – pour la simple raison de la prégnance de sa détermination normative relative à la subjectivité du chercheur, que l'auteur évoque en parlant du « lack of strict procedural rules to guide a field worker's data-gathering activities. [...] the field observation is less likely than the more controlled methods of laboratory experiment and survey interview to allow the researcher to bias the results he gets in directions suggested by his own expectations, beliefs, or desires. » (Ibid : 42-43). Pour remédier à ce problème, Becker commence donc en fait par remettre en cause la dualité inscrite entre les méthodes qualitatives et quantitatives afin de les unifier dans une logique commune : « Occasionally, the field situation may permit him [the researcher] to make similar observation or ask similar questions of many people, systematically searching for quasi-statistical support for a conclusion about frequency or distribution. » (Ibid : 31). Bien loin de pouvoir tenir sa conclusion pour entièrement vraie ou fausse, l'enquêteur doit l'adapter en fonction de la fréquence et de la distribution des phénomènes. Et c'est dans cette mesure que se justifie l'utilisation des techniques quantitatives. Le travail de terrain doit ainsi être amené à fixer les bornes et les possibilités de l'analyse statistique et *vice versa* : « the analysis of « quasi-statistical data » can probably be made more systematic than it has been in the past, if the logical structure of quantitative research at least is kept in mind to give general warnings and directions to the qualitative observer. » (Ibid : 36). En fin de compte, il s'agit une fois de plus de substituer à la recherche de *vérité* le simple constat de *validité* : « The researcher also takes account of the possibility that his observations may give him evidence of different kinds on the point under consideration. Just as he is more convinced if he has many items of evidence than if he has a few, so he is more convinced of a conclusion's validity if he has many kinds of evidence. »

(Ibid : 32). Autrement dit, en établissant un modèle spécifiant la diversité des relations qui déterminent un secteur organisationnel, l'observateur doit, à partir de là, être en mesure de relever les occurrences qui n'y correspondent pas. Au fur et à mesure que le modèle provisoire est infirmé par les données empiriques mises à jour par le travail de terrain, l'observateur doit extraire de ce processus les faits qui valident ou invalident ce modèle afin de savoir de quelle manière intensifier la recherche. Une fois accumulés plusieurs modèles partiels de la sorte, l'observateur doit enfin établir des connexions entre ces derniers dans le but de construire l'entière du modèle organisationnel en question. Becker affirme ainsi que le travail de terrain ne consiste en rien de plus « than merely immersing one self in data and « having insights ». [...] The important point is that the researcher's hypothesis is either proved or disproved on the basis of what he has discovered in doing that one piece of research. » (Ibid). Parallèlement, toujours en vue d'assurer la scientificité du travail de terrain en sociologie, Becker exige l'introduction de nouveaux modes de présentation et d'explication des résultats, afin que le lecteur puisse obtenir un meilleur accès aux données et aux procédures sur lesquelles les conclusions sont basées. Mais en réalité, il ne s'agit pas tant de travailler à traduire les recherches dans un langage auquel tout le monde pourrait avoir accès, qu'à « scientificiser » le sens commun afin qu'il puisse saisir la validité et l'utilité des recherches dont il est en fin de compte lui-même l'objet. En effet, le chercheur « can also attempt to educate those most likely to take offense at the final report, explaining to them as the study proceeds what its consequences are likely to be and helping them to find a workable way of living with the published study. » (Ibid : 86). En d'autres termes, la crédibilité de l'expertise sociologique nécessite l'« expertisation » du public concerné et de son jugement. La réalité doit croire au modèle dans le but de mieux s'y adapter. Selon ce point de vue, c'est encore une fois le rapport dialectique unissant la théorie et la pratique qui doit être évacué au profit de leur coïncidence opérationnelle les réduisant respectivement à la toute puissance de l'*efficience* méthodologique et du *contrôle* gestionnaire²²¹.

²²¹ C'est ici à l'excellent ouvrage de J. Semprun dédié à la novlangue que nous devons nous rapporter : « Façonnée par les contraintes du traitement automatique de l'information, nous dit l'auteur, la novlangue tend par nature à une parfaite conformité au monde lui-même rectifié par la logique technique automatisée. Pour que la langue reflète exactement, sans plus aucune possibilité d'erreur, la nature des choses, il faut tout d'abord, en effet, que les choses n'aient plus rien de naturel, d'imprévisible ou d'irrégulier : qu'elles soient enfin intégralement fabriquées, contrôlées et gérées selon des procédures techniques; lesquelles, de leur côté, réclament la création d'une langue nouvelle pour acquérir leur pleine efficacité. Il y a une sorte de preuve ontologique de la perfection de la novlangue dans cette circularité où elle est à la fois effet et cause, l'efficacité technique présupposant son existence tout autant qu'elle-même présuppose la sienne. » (Semprun 2005 : 81). Le rapprochement entre la « novlangue » et la « science tout terrain » ne peut pas ici ne pas être effectué, d'autant plus lorsque l'auteur précise au préalable : « Cet objet idéal (un langage purement objectif) était pour la linguistique en formation une abstraction nécessaire, comme toute connaissance scientifique doit s'en

Dans l'ensemble, ce qu'il faut surtout retenir ici, c'est que l'apport de Becker, en filiation avec celui de Dewey, se situe essentiellement sur le plan de la mise en avant de l'autoréférentialité en fonction de laquelle se détermine la problématique, sans aucune intervention du sujet responsable de l'enquête : « In selecting problems, hypotheses, and concepts, the investigator works from concrete findings made early in the research. » (Becker Ibid : 80). Au risque de nous répéter, soulignons donc que l'apport essentiel de l'interactionnisme a été de prétendre que c'est le développement de la recherche qui crée l'objet de la recherche. Au lieu de définir les méthodes en fonction de la nature de l'objet et de la possibilité pour le sujet de le connaître, on définit l'objet, peu à peu, en fonction d'une méthodologie réifiée, c'est-à-dire vidée de toute subjectivité. Mais dans cette perspective, l'objet n'est dès lors plus un simple objet, social en l'occurrence. Il ne doit et il ne peut être qu'un « dysfonctionnement » que l'étude pourra connaître dans la mesure où elle parviendra à l'annuler. Comme chez Dewey, l'enquête vise à « déterminer » des situations, en abandonnant la réalité objective à elle-même et en éradiquant de cette manière toute forme de médiation subjective et donc, en bout de course, les conditions de possibilité d'une connaissance objective et de l'existence humaine en tant que telle. De ce point de vue, l'« œuvre » de Becker semble s'être tout particulièrement « organisée » en vue de légitimer la sociologie sur sa nouvelle base « méthodologique-opérationnelle » qui, radicalisant la tendance amorcée par l'aliénation originelle de la sociologie comme science positive, a surtout permise de dissoudre le jugement « vulgaire » – normatif et politique – au travers de sa propre neutralisation « méthodo-logistique ». Ainsi, ce qu'il faut surtout préciser en dernier lieu, c'est que l'apport de Becker ne possède rien de fondamentalement original. Bien au contraire, il ne fait qu'exprimer de manière particulièrement limpide, et là réside peut-être sa qualité essentielle, tout ce courant de pensée américain attaché à systématiser la scientificité du travail de terrain – en fonction de son lien à l'ensemble de la machinerie méthodologique déterminant une nouvelle forme de connaissance scientifique non plus seulement empirique et positive comme l'encourageait la science moderne, mais surtout opérationnaliste et pragmatique, conformément au développement des techno-sciences post-modernes.

créer; mais en la décrivant elle en fit une réalité, se dotant elle-même de tous les caractères d'un système clos, expurgé des valeurs subjectives, isolé de l'histoire, etc. À la façon de la psychanalyse, lancée à la recherche d'une meilleure intelligence de l'âme humaine et finissant par la remodeler, au point qu'on a pu dire qu'elle était cette maladie dont elle se prétendait le remède, la linguistique a donc forgé de toutes pièces la langue dont elle se prétendait la théorie. » (Ibid : 43). La sociologie contemporaine (ou l'ingénierie sociale), en produisant directement les modalités de régulation systémique du social, est la seule à pouvoir les décrypter et les modifier. La sociologie est devenue à la société ce que la novlangue est au langage.

Selon la présente perspective, trois points essentiels devraient donc nous permettre de résumer le problème.

En 1958, H. Becker affirmait déjà que le travail de terrain est d'avantage utilisé pour « comprendre une organisation singulière ou un problème concret que pour démontrer l'existence de relations entre variables définies dans l'abstrait. Ils [les chercheurs] essaient certes de donner une signification théorique à leur recherche, mais ils reconnaissent qu'ils n'en savent pas assez a priori sur l'organisation en question pour y déceler d'emblée les hypothèses et les problèmes pertinents. Ils doivent les découvrir au cours de la recherche. » (Becker, Céfaï 2003 : 350). De la même manière, Cicourel nous dit que « l'enquête de terrain présente une dimension de résolution de problèmes posés à notre arrière-plan de connaissances ordinaires et professionnelles par les données que nous rencontrons : ce sont elles qui nous permettent d'y repérer des énigmes ou d'y rapporter des réponses. » (Cicourel, Céfaï 2003 : 395). Ainsi, comme le synthétise bien Céfaï une fois de plus, l'objet de la nouvelle sociologie de terrain « n'est pas clairement déterminé d'avance et son émergence commande le choix de la boîte à outils et la formulation des concepts et des hypothèses. » (Céfaï 2003 : 497). Voici donc le premier point important (que l'on retrouve tout particulièrement bien explicité dans la « Grounded theory ») : *Le travail de terrain est désormais destiné à produire de la théorie, en remplaçant à cet effet la raison (philosophique).* C'est au cours de l'enquête que doivent se mettre en place la réflexion « problématique » et les hypothèses qui l'accompagnent. En d'autres termes, c'est donc l'ensemble des opérations méthodologiques qui deviennent la condition et le point de départ de toute connaissance scientifique. « Les sociologues, nous dit C.W. Mills, ou plus précisément les conseillers techniques de la sociologie, [...] ne choisissent pas les unités significatives en fonction des exigences de leurs problèmes; problème et unité significative sont tous deux circonscrits par le choix méthodologique. » (Mills Ibid : 139). La théorie n'est plus tant l'œuvre de la *raison* qu'une fonction de l'*efficience* (de l'enquête).

L'enquête de terrain tend également de plus en plus, afin de les « rationaliser », à *contrôler* les relations inscrites en son sein : « La dynamique de familiarisation et de distanciation, nous disent Emerson et Pollner, ne cesse de varier tout au long du processus d'enquête, selon les phases d'engagement de l'enquêteur, et demande à être modulée sur des séquences de temporalisation courte, en fonction de l'ajustement aux contextes et du réglage des interactions. » (cités par Céfaï 2003 : 319). Et R. Gold précise : « Chaque rôle joué au cours du travail de terrain est à la fois un ensemble de procédés d'interaction sociale destinés à se procurer des informations à des fins scientifiques et un ensemble de comportements qui engagent le soi de l'observateur. » (Gold, Céfaï 2003 : 340). Dit plus explicitement par Céfaï,

« les contenus de la description sont directement dépendants de la qualité des interactions sur le terrain, qu'il ne s'agit pas d'annuler, mais de contrôler et de réfléchir. » (Céfaï 2003 : 520). Aux États-Unis, les chercheurs parlent à cet égard du « Getting in » qui signifie l'accès au terrain sur la base d'un certain contrôle de ses paramètres. L'une des conditions essentielles de la réussite d'une enquête de terrain réside dans la capacité de contrôle de l'« environnement social » au sein duquel elle se déploie. Tel est donc le deuxième point important : *la capacité de l'enquêteur à contrôler son terrain, saisie comme la subordination de la sociologie à sa propre efficience expérimentale*. Le travail de terrain se réduit de plus en plus au terrain en lui-même, la méthode à l'objet sur lequel elle porte – un objet qu'il s'agit donc avant tout de contrôler afin que la méthodologie puisse s'appliquer. L'*efficience* « méthodologique » – qui révèle bien ici sa similitude à l'égard de l'*efficience* « expérimentale » de la techno-science en générale – de l'enquête se voit à son tour fonction du *contrôle* de l'objet – nécessaire à toute expérimentation – sur lequel elle porte, en même temps qu'elle le nourrit.

Le monisme systémique de l'*efficience* méthodologique et du *contrôle* social est donc bel et bien effectif : on contrôle pour valider et l'on valide pour contrôler. Et, en fin de compte, c'est le degré d'*efficience* de ce *contrôle* qui distingue la démarche scientifique de la démarche vulgaire ou spontanée; la distance classique inscrite entre ces dernières a disparu, non pas dans le sens d'une reconnaissance de leur appartenance mutuelle, mais dans celui de la soumission de *l'expérience vécue* à la *production scientifique de l'expérience*. Et en effet, dès lors que les moyens nécessaires à ce contrôle ou à cette « scientification » de l'enquête de terrain s'établissent dans l'ordre *ordinaire* du rapport à l'autre, ils ne peuvent – en dernier recours – que relever du « sens commun » : « Un enquêteur ne maîtrise vraiment son rôle, d'après Gold, que s'il peut aider les enquêtés à maîtriser le leur. [...] Cette théorie du rôle et du soi, forgée à partir de l'étude des interactions sur le terrain, n'est en effet d'aucune façon limitée à ce domaine de l'activité humaine. L'apprentissage professionnel des rôles à prendre et à jouer, si dramatiques paraissent les opérations accomplies sur le terrain, est essentiellement identique à l'apprentissage social de tout un chacun dans le cours de sa vie quotidienne. » (Gold, Céfaï 2003 : 348). « Apprendre à devenir un observateur de terrain, nous dit Hughes pour sa part, pose le même problème qu'apprendre à vivre en société. Il faut donc savoir faire assez de paris judicieux en se fondant sur l'expérience pour se mettre socialement en situation d'acquérir plus de savoir et d'expérience, qui seront le point de départ de nouveaux paris judicieux qui donneront accès à une situation meilleure, et ainsi de suite. » (Hughes Ibid : 279). Enfin, relève Le Breton avec une puissance de synthétisation théorique qui manifeste bien la qualité de la dynamique intellectuelle propre à la « collaboration scientifique » dans le cadre de la globalisation actuelle, « la sociologie

professionnelle utilise les mêmes procédés interprétatifs et les mêmes typifications de sens commun que les membres, mais à un autre niveau. » (Le Breton Ibid : 145). Le travail de terrain, d'un côté, n'a strictement plus rien de scientifique et, de l'autre côté, il permet de fournir à l'individu ordinaire les moyens de contrôler son rapport au monde en vue de maximiser le profit et la satisfaction qu'il peut en tirer. Ainsi exprimons-nous le troisième point important : *la mise sous contrôle du terrain (et des relations qui s'y nouent) au service de sa propre efficience expérimentale, correspond en fait à celle que nous mettons en œuvre spontanément dans le cadre de la vie quotidienne : la science (de la société) n'a plus de raison d'être, elle doit disparaître au profit de la reconnaissance sociale de l'expert qui sommeil en chaque individu.*

Tel est donc, au travers de ces trois points importants, l'essentiel de la « positivité pragmatique » désormais classique pour la sociologie américaine, en tant qu'elle est donc non seulement responsable du refoulement de la problématique ontologique par laquelle s'élabore la sélection de l'objet d'étude, mais également de la subordination du moment épistémologique à l'application méthodologique qu'elle est pourtant censée déterminer. La « méthode », longtemps envisagée comme la synthèse du moment ontologique et du moment épistémologique, c'est-à-dire comme le pont reliant la détermination de l'objet à celle des conditions de possibilité de sa connaissance, en devenant « méthodologie » (positive et pragmatique), est devenue leur propre condition de possibilité respective, ou plus exactement le symbole de leur annulation réciproque. Aussi bien du point de vue de son héritage « positiviste » selon lequel la science commence non pas dans le *pourquoi* mais dans le *comment* de la connaissance, que conformément à la « neutralité axiologique » pour laquelle l'investigation théorique n'a pas à s'interroger sur la valeur de la problématique à laquelle elle prétend se confronter à moins de sombrer dans le règne préscientifique des jugements de valeur, ce n'est plus en réalité la sociologie qui doit s'ajuster à la nature postulée de son objet, mais celui-ci qui doit y être soumis, à tout prix... au prix même de sa disparition. Ce n'est plus ce que l'on fait que nous sommes d'abord en mesure de connaître, mais ce que l'on (ne) « connaît » (plus) que nous sommes en mesure de faire. Et c'est d'ailleurs sur cette problématique que nous allons nous pencher dans la prochaine et dernière partie : le monde n'existe qu'à la condition d'être *contrôlé* au service de l'*efficience* de l'activité humaine. Rien n'est donné, tout est à opérationnaliser...

En bref, le travail de terrain doit donc désormais produire la théorie, et il ne peut y parvenir que sur la base d'un contrôle du terrain concerné, dont les mécanismes ne diffèrent pas en fin de compte de ceux auxquels recourt l'expérience commune et quotidienne de

l'individu attaché à contrôler son environnement social afin de parvenir à satisfaire ses intérêts. La scientificité contemporaine ne prétend plus recourir à une autre « logique » que celle de l'intérêt, encourageant « logiquement » en retour l'expansion de ce que Freitag appelle l'« intérêt-en-général » – afin de désigner l'appropriation libérale de l'évolution du monde moderne, sur la base de la réduction du concept de *liberté* au seul domaine de la jouissance immédiate mesurable empiriquement d'après la loi de l'utilitarisme anglo-saxon *du plus grand bonheur pour le plus grand nombre*. La sociologie, et c'est cela que signifie son opérationnalisation contemporaine en tant que « science tout terrain », devient ainsi l'ultime instance de réification des rapports sociaux puisque c'est à cette seule condition qu'ils peuvent être connus « scientifiquement ».

Mais plutôt que de calquer notre « existence » sur le modèle de la sociologie « tout terrain » – qui ne peut plus, en tant que telle, être rapportée au domaine de la connaissance objective dont se réclamait la science moderne, et qui justifie ainsi cette expression *d'opérationnalisation contemporaine de la sociologie* en tant qu'elle renvoie alors surtout à l'opérationnalisation contemporaine de la société elle-même –, ne vaudrait-il pas mieux inversement revenir à l'exigence plus philosophique de déployer une recherche de connaissance à partir de l'existence concrète dont elle relève ? Pour cela, il faut choisir nos priorités : l'ontologie ou la méthodologie, la métaphysique ou la gestion... Le choix est fait pour notre part, pour autant que l'ontologie et la métaphysique soient le point de départ d'une volonté de comprendre ce que nous vivons ou, comme dirait Arendt, « de penser à ce que l'on fait ». Notre objectif est donc d'abord d'assurer notre immersion dans la concrétude des rapports sociaux, en deçà (et non pas à l'encontre) de toutes formalités méthodologiques, afin de disposer de matériaux existentiels « réels » et singulièrement objectifs malgré leur enracinement au cœur de la subjectivité significative, plutôt que de produire des données ou des informations « virtuelles » tout autant privées d'objectivité que de subjectivité, c'est-à-dire totalement « insignifiantes ». L'objectivité est bien moins éloignée de la subjectivité que ce que l'on s'accorde à le croire, en déplaçant à la *vulgarité scientiste du sens commun sociologique* qui annule sa propre capacité de *décrire* objectivement quoi que ce soit en tant qu'il renie la valeur heuristique de l'interprétation, le fondement herméneutique de toute connaissance *réelle* et donc primordialement *historique*.

III.2.2b) La disparition de la société face à l'opérativité de la globalisation *méthodo-logistique*.

Ce que nous devons à présent préciser, et ce sera là l'aboutissement de notre travail, c'est que cette disparition de la science de la société ne se limite pas à elle-même, elle ne peut qu'entraîner son objet avec elle. C'est la société qui disparaît à présent face au développement de la nouvelle sociologie « tout terrain » : à la fois théoriquement, dans la mesure où celle-ci postule son caractère phantasmatique et purement nominal, et pratiquement, puisque sa logique interventionniste n'a pas d'autre but que d'opérationnaliser des sous-systèmes organisationnels à l'encontre de toute cohérence d'ensemble de l'existence humaine, sociale et historique, saisie comme totalité concrète a priori.

La « société » laisse donc place, plus exactement, à des « processus sociaux » qui, en tant que tels, ne précèdent jamais la vie individuelle et ses intérêts propres, puisque c'est elle qui, bien au contraire, se voit envisagée comme leur source première, en fonction de la démultiplication arbitraire des intérêts en question. De ce point de vue, le sociologue n'a effectivement plus rien à *interpréter*, il n'a plus qu'à *décrire* la vie sociale « en train de se faire ». « En permanence, souligne à ce titre Le Breton, les hommes réagissent aux significations qu'ils attribuent aux actions des autres. Dès lors, il n'y a plus de faits objectifs et contraignant les individus, mais seulement des processus sociaux. » (Le Breton Ibid : 171). Mais ainsi, si la production de l'existence humaine par elle-même se limite bel et bien au modèle de l'« autopoïèse », s'il n'y a rien qui s'objective, qui se stabilise ou se fixe à travers l'histoire, autrement que pour réduire la complexité de l'ordre primordial auquel nous ne pouvons que nous adapter (comme l'ouvrier s'adapte à la machine ou la société aux lois du marché), il en revient évidemment aux sociologues et aux experts en tout genre de soumettre la production systémique ou organisationnelle du social à sa propre autoréférentialité fantasmée, c'est-à-dire, aujourd'hui encore, à l'universalité et à la nécessité de la loi de l'offre et de la demande relative au règne naturalisé du capital. « Toute définition de situation, déclare en effet Goffman, est construite selon des principes d'organisation qui structurent les événements et notre propre engagement subjectif. » (cité par Le Breton Ibid : 108). Et c'est justement à cette définition organisationnelle des situations – plus souvent envisagées par l'auteur comme des « cadres sociaux » – que répond le principe du « terrain » en sociologie. De ce point de vue, interactionniste toujours, la sociologie vise alors plus concrètement à détecter, au sein de ces « cadres », les rapports de *pouvoir* qui sont en fait saisis comme des obstacles à l'efficacité organisationnelle du *contrôle* que la vie sociale est en mesure de s'appliquer à elle-même. Les rapports du médecin et du patient, du professeur et de l'élève..., sont autant de formes d'autorités qui nuisent à la fluidité des interactions sociales transactionnelles dont dépend l'« autonomie » individuelle au sein de son « environnement ».

Et ce sont en fin de compte les *rapports sociaux* eux-mêmes qui, en tant qu'ils sont les premiers véhicules de la *domination* en question, nuisent à cette capacité de *contrôle* des *interactions sociales* dont dépend en premier lieu la satisfaction de l'« intérêt-en-général » en tant qu'elle n'est finalement rien d'autre que celle du capital. L'autre et la société, après plus de trois siècles d'honorable patience, sont enfin envisagés comme des moyens dirigés vers la satisfaction de l'*intérêt individuel*, érigée comme ultime finalité de l'existence humaine, aussi bien sur le *terrain* d'une conversation professionnelle que sur celui d'une file d'attente. La subjectivité, si elle relève encore d'autre chose que de l'*intérêt* en question, semble désormais réduite à son substrat animal le plus primaire, et c'est alors cette bestialité qui doit être observée comme le plus noble des arts : « Dans maintes circonstances, ajoute en effet Le Breton, l'individu se protège des autres. Il n'en est cependant jamais à l'abri, menacé par une intrusion physique, sonore, olfactive, un regard insistant, une adresse verbale. [...] L'inattention civile est cet art de s'inscrire avec fluidité dans la circulation sociale et de se préserver tout en préservant les autres. » (Le Breton Ibid : 114). Comment ne pas envisager, dès lors, le métier de sociologue comme le métier du futur? La tâche est encore lourde, en effet, pour ceux qui prétendent en finir avec les *rapports de pouvoir*, pour ne plus laisser subsister que des *interactions contrôlées*. C'est pourtant en ce sens qu'il faut commencer par faire disparaître ce qui reste de la *société*, au profit de la démultiplication des *cadres* (qui sont en fait toujours des problèmes ou des dysfonctionnements) *sociaux*, en exigeant dans chaque cas une *adaptation des membres* déguisée en *prestation des acteurs*, un *abandon de notre rapport à l'autre* (c'est-à-dire, effectivement, de la « société ») présenté comme *ressource stratégique individuelle* et, à la limite, *l'avènement d'un monde totalitaire au nom de l'épanouissement de l'individu*. La *sociologie tout terrain* a donc en fin de compte un objectif primordial : la substitution du *contrôle gestionnaire* au *pouvoir politique*, comme nouveau « mode de régulation et de reproduction post-moderne » de l'existence humaine.

Et ce *contrôle gestionnaire* ne doit plus être seulement collectif, mais d'abord et avant tout individuel – pris à la racine. Le sociologue parle à présent de la « gestion du moi » pour caractériser l'essentiel de l'activité subjective. Le « Self », depuis les travaux fondateurs de Goffman, n'est-il pas devenu le nouvel objet par excellence de la sociologie qui, par ce biais, s'institue à nouveau comme la reine des sciences en commençant cette fois par rendre obsolète la psychologie? D'après l'auteur, en effet, l'identité individuelle ressort avant tout de l'« auto-préservation de soi » – selon laquelle la sociologie en vient également à se poser paradoxalement, par un retournement inattendu, comme la première héritière de l'économie politique, en réduisant une fois de plus la vie humaine à la pure nécessité naturelle telle qu'elle s'est vue définie par le libéralisme scientiste. Une « auto-préservation » qui ne peut

ainsi que s'ajuster à la spécificité organisationnelle de chaque cadre sociaux, en s'appliquant à un double contrôle interne (de soi) et externe (de l'environnement). N'est-ce pas là le suprême degré de réification de l'existence humaine en fonction duquel coïncident parfaitement la subjectivité et l'objectivité toutes deux opérationnalisées et, dès lors, respectivement dissolues? Dans cette optique, si c'est donc la société qui est d'abord et avant tout menacée, c'est également et inévitablement les être humains eux-mêmes, pris individuellement, qui se voient à présent découpés dans leur être propre, en fonction de leurs multiples appartenances aux différents *secteurs organisationnels* ou *systèmes sociaux* – que symbolisent les *terrains* en sociologie. « Le soi n'est donc pas une entité à moitié dissimulée derrière les événements, affirme Goffman, mais une formule changeante pour se gérer à travers eux. [...] Le moi semble ainsi résider dans les dispositions d'un système social donné à l'usage des membres de ce système. En ce sens, le moi n'est pas la propriété de la personne à qui il est attribué mais relève plutôt du type de contrôle social exercé sur l'individu par lui-même et ceux qui l'entourent. » (cité par Le Breton Ibid : 139-140). La fameuse « satisfaction individuelle » n'équivaut donc plus ici qu'au succès généralisé d'opérations forcées de s'adapter aux divers « environnements » toujours particuliers dans lesquels elles s'inscrivent. Et c'est de ce point de vue qu'il faut comprendre pourquoi les individus ne peuvent plus prétendre aujourd'hui au « bonheur » qu'à la condition de se voir privés de leur propre intégrité individuelle, dans la mesure où ils se voient systématiquement forcés d'ajuster ce qui devient effectivement un « comportement », partiellisé dès la racine, à la multiplicité des « cadres » organisationnels dont ils participent. « Jusqu'à maintenant, souligne très justement à ce titre Günter Anders, la critique de la culture n'a voulu voir la destruction de l'homme que dans sa standardisation, c'est-à-dire dans le fait qu'il n'était plus laissé à l'individu, devenu un être de série, qu'une individualité numérique. Aujourd'hui, même cette individualité numérique est perdue. Le résultat de la division est à son tour « divisé ». L'individu a été transformé en un « dividu », il est désormais une pluralité de fonctions. » (Anders 2002 [1956] : 164). Si l'existence humaine se caractérise essentiellement par sa propre socialité, c'est-à-dire par son enracinement au sein de la société, le constat que nous devons dresser est en fin de compte assez simple : en même temps qu'elle signifie celle de la société, la disparition de la science de la société, comme peut s'y attendre tout sociologue qui se respecte, n'est rien d'autre que celle de l'existence humaine en tant que telle.

La sociologie contemporaine, véritable « bull-dozer », met ainsi en branle toute la réalité inexplorée, « libre », pour l'assujettir au nouveau règne systémique et opérationnel de la « nécessité » dont elle participe. « L'homo faber classique, affirmait également à ce propos Günter Anders, s'était contenté d'utiliser des fragments du monde dans le but de produire son

propre monde, un monde que le monde lui-même n'avait pas prévu et dans la production duquel l'homo faber avait vu sa destination et sa liberté. Ce dont il n'avait pas besoin pour ce faire, il le laissait intact. Tandis que l'homme d'aujourd'hui ne voit d'emblée dans le monde pris dans son entier qu'un matériau, il préfère s'imposer de nouveaux besoins plutôt que de laisser la nature intacte et inutilisée, et veut travailler, transformer et « achever » le monde dans son ensemble. » (Anders Ibid : 214). La sociologie contemporaine, entendue comme « méthodologistique », consiste ainsi précisément à achever le monde en commençant par achever celui que l'être humain s'est constitué historiquement; et ceci par l'intermédiaire d'une exploitation systématique des relations humaines masquée par la logique du « développement » que l'auteur identifie plus exactement à l'« ontologie de l'économie », selon laquelle le monde ne sera vraiment que lorsqu'il aura été exploité et mis en circulation dans son ensemble, c'est-à-dire lorsqu'il aura disparu en tant que monde. Le monde doit donc être produit à nouveau, sa virtualité symbolique doit être subsumée dans une nouvelle virtualité, celle de l'« expertise » en l'occurrence – sociologique ou pas. Et c'est en ce sens que nous parlons d'un *nouveau colonialisme*, « interne » cette fois-ci, foncièrement américain et constituant ainsi l'un des premiers foyers d'expansion de la post-modernité : « La recherche sociologique, disait en effet Lazarfeld, consiste à mettre des méthodes scientifiques au service de nouveaux secteurs. [...] Comme le sociologue défriche des terres nouvelles, il ne doit compter que sur lui-même pour rassembler ses éléments d'information. [...] Il lui faut plus d'une fois interroger directement les gens sur ce qu'ils ont fait, vu, ou désiré. Cela les gens ne s'en souviennent pas toujours; parfois ils se font tirer l'oreille; ou bien encore ils ne voient pas ce qu'on veut leur faire dire. C'est ainsi que s'est perfectionné l'art difficile et néanmoins indispensable de l'entretien... » (cité par Mills Ibid : 66). Cette *sociologie tout terrain*, celle que C.W. Mills identifie à une « comptabilité d'entreprise » du point de vue de la bureaucratisation de ses processus intellectuels qui résultent essentiellement à ses yeux de la « normalisation » de toutes les phases de l'enquête qui la sous-tend, c'est donc celle que nous rapportons finalement pour notre part au développement exponentiel du *contrôle* gestionnaire. Et les choses semblent alors aller d'elles-mêmes : l'investigateur et le récepteur ne sont plus respectivement les sujets modernes de la connaissance et de l'action politique, mais le technicien et le client dont les intérêts pragmatiques et technocratiques convergent immédiatement.

Si le travail de terrain a bel et bien une responsabilité au sein de cette évolution générale de la sociologie en tant qu'elle participe elle-même de la dissolution de la société et de ce qui constitue donc essentiellement les conditions de possibilité de l'existence humaine

en tant que telle, c'est à présent sur cette responsabilité que nous devons revenir synthétiquement. Peu à peu développé en ethnologie depuis la moitié du XIXe siècle jusqu'à en devenir la norme de scientificité essentielle à partir des années 1920, le travail de terrain s'est donc vu récupérer en sociologie au début du XXe siècle aux États-Unis, en tant que « recherche-action » conciliant l'idéal positiviste et l'idéal pragmatique, avec pour double objectif l'opérationnalisation interne du *Nouveau Monde* et le renforcement des conditions de possibilité de son hégémonisme global à venir. Nous savons à présent que ce transfert (de l'ethnologie à la sociologie) signe en réalité la métamorphose de l'objet étudié : le « terrain » ne renvoie plus à la réalité empirique d'une *société*, ou à une dimension spécifique au sein d'une telle réalité *sociétale* à partir de laquelle comprendre sa cohérence d'ensemble, il renvoie bien plutôt à un *espace d'interaction* au sein duquel il devient possible d'intervenir selon une nouvelle dynamique d'ensemble de la vie *sociale*, systémique et virtuelle, en un mot réifiante, mise au service de la structure marchande. Le « terrain » n'est plus tant l'expression d'un monde à connaître que celle d'un problème à régler : « a problem-area ». Et un constat majeur accompagne celui-ci : c'est aujourd'hui l'ensemble de l'entreprise sociologique qui semble s'être réduite à cette pratique. La démarche sociologique tend à n'être plus autre chose qu'une enquête de terrain à part entière, non plus comme *science de la société*, mais comme *expertise du social* au sein de laquelle se rejoignent en parfaite coïncidence la *validité de l'efficience méthodologique* et la *nécessité du contrôle social* qui en constitue la condition première. La réflexion rationnelle laisse ainsi place à l'*efficience* de la « logistique » déployée à des fins méthodologiques; la scientificité post-moderne ne se mesure plus qu'au degré d'efficacité du *contrôle* qu'elle parvient à imposer à son objet. D'où en retour cette idée largement répandue, suivant laquelle la sociologie doit toujours être ancrée dans un terrain, non seulement pour être une « bonne » sociologie, mais avant tout pour prétendre à la seule scientificité qui peut lui être attribuée. Ayant effectivement été disqualifié une dernière fois par le rationalisme critique, le sociologue s'est lui-même assujettit à une spécialisation qui lui apparaissait alors comme l'ultime recours permettant à son statut de garder un minimum de légitimité – dès lors moins scientifique et intellectuelle, que technique et professionnelle. Dans cette optique, le *terrain* peut effectivement apparaître comme le symbole de la *spécialisation* de la sociologie, de la même manière que la sociologie tend à devenir le *terrain des spécialistes* en tout et n'importe quoi. La « spécialisation » en question étant à la fois saisie comme la condition *théorique* primordiale en vue de parvenir à une connaissance plus *valide* de l'objet sélectionné – dans la mesure où il se voit dès lors envisagé sur la base restrictive et donc moins complexe en surface de son propre contexte autonomisé qui renvoie en réalité à une « décontextualisation » systématique – et comme la condition plus *pratique* du *contrôle*

des interactions qui fondent l'objet en question – dont dépend en dernier lieu l'*efficience* de l'« enquête » qui n'est rien d'autre que l'ultime critère de sa scientificité discréditant de ce fait la distinction en question entre le domaine de la théorie et celui de la pratique.

L'hégémonisme du travail de terrain en sociologie symbolise donc plus simplement dans cette optique la métamorphose de son propre cadre de scientificité – non plus tant méthodologique que « méthodo-logistique » – au sein duquel la frontière entre situations ordinaires et situations scientifiques, comme nous l'avons déjà souligné, a disparu, en tant qu'elles se sont toutes deux résorbées dans la nouvelle dynamique de l'expertise généralisée : « Une bonne part de l'art d'enquêter, précise Céfai à ce titre, passe par la maîtrise des effets de ce que l'on paraît, de ce que l'on dit et de ce que l'on fait, et met en jeu des savoirs-faire analogues à ceux de gouverner les situations sociales de la vie quotidienne » (Céfai Ibid : 554). François Dubet appréhende bien le risque dès lors encouru : « celui de faire de la sociologie un exercice qui ne soit plus commandé que par le talent ou l'insignifiance » (Dubet 2004). Le « talent » ou l'« insignifiance » relatif à la compétence du chercheur afin d'établir un *contrôle* sur l'environnement social que constitue son terrain d'enquête, ajouterions-nous. Si l'« enquête de terrain » renvoyait donc en ethnologie à la « méthode » permettant de récolter des « données empiriques », impliquant donc à chaque fois une distinction entre ces dernières (le terrain) et la méthode en question (l'enquête) – supposant elle-même en retour un écart que la singularité subjective de la démarche du chercheur devait justement se charger de combler –, il va au contraire permettre en sociologie de les confondre. En tant que « méthode-objet », l'enquête de terrain sociologique est à la fois le contenant des faits et leur récolte, l'espace opérationnalisable et sa propre opérationnalisation, une réalité purement positive et pragmatique que nous qualifions au bout du compte de « méthodo-logistique » afin de signifier la coïncidence immédiate qu'elle suppose entre l'objectivation du chercheur et la réalité empirique qui s'y trouve, à savoir l'annulation de la distinction inscrite entre le moment subjectif et le moment objectif en tant qu'elle est au fondement de toute connaissance rationnelle. Autrement dit, si l'ethnologue devait ajuster méthodologiquement son enquête à la nature de son terrain, le sociologue en arrive de cette manière à produire « méthodo-logistiquement » son terrain en fonction des critères prédéfinis de son mode d'enquête. Ce n'est plus l'existence du terrain qui motive le développement du travail de terrain, c'est au contraire le travail de terrain qui crée les terrains concernés. En fin de compte, c'est l'intervention sociologique elle-même qui semble désormais être devenue la condition fondamentale de production et de reproduction de l'objet sociologique. Et en effet, comme le soulignait déjà Murphy dans les années trente : « Woe to that science whose methods are developed in advance of its problems, so that the experimenter can see only those phases of a

problem for which a method is already at hand. » (cité par Lynd 1964 [1939]: 18). Et ceci est lourd de conséquence, dans la mesure où ce serait donc à présent la société – devenue multitude de terrains – qui apparaîtrait comme une fonction de cette nouvelle sociologie saisie en bout de course comme l'instrument primordial de la production du social.

Si la sociologie se présentait à l'origine comme une discipline attachée à la *connaissance* des enjeux sociaux, ses « enquêtes de terrain » apparaissent ainsi aujourd'hui comme les véhicules les plus efficaces afin de mener à bien sa métamorphose en capacité de *contrôle* de ces enjeux. Le travail de terrain, en effet, en même temps qu'il assure et entretient la légitimité originelle de la sociologie en tant que discipline empiriquement fondée et donc scientifique, affirme une nouvelle forme de légitimité, plus puissante, selon laquelle la sociologie s'institue dorénavant comme l'outil de contrôle le plus efficace de la reproduction du social par l'intermédiaire gestionnaire des informations locales qu'elle est en mesure d'obtenir à son égard. La reproduction de la société n'est plus l'affaire d'un *pouvoir* politique a priori, mais celle d'un *contrôle* gestionnaire a posteriori pour lequel la société en question semble bien plutôt être devenue une multitude de secteurs organisationnels. Dans cette optique, la pratique du terrain en sociologie relève bel et bien de l'intérêt de la discipline à prétendre à une connaissance plus compréhensive de l'individu social (ses motivations, ses déterminismes...), mais c'est toujours alors sur la base d'un environnement localisé, dans le cadre d'un rouage bien identifié du social. L'adoption d'une approche plus qualitative et subjective correspond ainsi à ce titre à une meilleure maîtrise des moyens de contrôle du « monde social individualisé et localisé », à un plus haut rendement de la machine sociale – instrumentalisable aussi bien pour l'expert que pour le manager, tout deux liés au règne du fascisme organisationnel. Et en effet, si l'approche quantitative de la statistique représente un mode de connaissance globale et positive de la société (plus directement centré sur ses structures invariantes), et si le sondage se situe pour sa part comme un mode de connaissance intermédiaire dirigé vers les mobiles « objectifs » des individus (en tant qu'il relève d'une approche à la fois qualitative et quantitative) aboutissant encore de ce fait à une compréhension d'ensemble minimale, le travail de terrain – par l'intermédiaire de l'observation et de l'entretien – équivaut en tant que tel à un mode de connaissance locale des mobiles « subjectifs » des individus (déterminé par une approche strictement qualitative) qui ne peut en fin de compte qu'aboutir à une compréhension partielle du phénomène sociétal. Et Freitag le constate justement : « c'est désormais, en dernière instance, l'activité significative individuelle qu'il s'agit de contrôler directement, sans passer par les médiations synthétiques qui la régissent, et ceci dans la mesure même où les pratiques individuelles tendent elles-

mêmes, dans leur autonomisation, à échapper au « pouvoir » ou à l'« autorité » de ces médiations. » (Freitag 1994 : 218).

Par l'intermédiaire de son *opérationnalisme tout terrain*, la sociologie, désormais saisie comme l'instrument primordial de production et de gestion du social, re-formalise ainsi en fonction de la virtualité « scientifique » l'ensemble des significations issues du « sens commun », c'est-à-dire originellement saisies et vécues par les individus sur la base de leurs rapports intersubjectifs quotidiens. Nous pouvons ici prendre l'exemple du champ de recherche (principalement interactionniste) axé sur la « déviance » qui, dans une large mesure, étudie ce qu'il a lui-même produit, de la même manière que l'existence du monde « primitif » est apparue avec les premières recherches ethnologiques; à la différence près, en l'occurrence fondamentale, du degré d'altérité séparant le chercheur de la réalité sociale étudiée. Celui-ci, en effet, alors qu'il a été largement construit par le sociologue, avait plutôt tendance à s'imposer à l'ethnologue. Ainsi, de ce point de vue, dans la mesure où la sociologie qualitative axée sur la déviance est effectivement née aux États-Unis, nous pouvons remarquer que l'immigration du WASP en terre promise semble avoir fait de lui un « missionnaire-administrateur » qui s'est rapidement pris pour un ethnologue à l'égard de toute forme de vie sociale qui, tout en évoluant sur le territoire qu'il s'était octroyé, s'écarterait un tant soit peu du « way of life » qu'il avait emporté avec lui. L'exemple le plus marquant à ce niveau étant alors sûrement, conjointement à la « mise sous contrôle » des « natifs » dans les réserves, celle des « pauvres » dans les ceintures de pauvreté des grandes villes industrielles (qui sera importée en France dans les années soixante-dix). Dans l'ensemble, si l'ethnologue reconnaissait au contact des sauvages qu'il appartenait à un autre monde, le sociologue américain a donc bien plutôt tendance à croire que toute pratique sociale qui diffère de la sienne relève de l'ordre de la marginalité qu'il faut dès lors contrôler, pour éviter qu'elle nuise au modèle de l'« American-way ». Ce propos de Hughes est à cet égard très significatif : « Lorsque nous nous sommes mis enfin à étudier les populations qui se trouvaient ici, dans nos propres villes, nous avons appelé cela la « sociologie », l'étude de nos concitoyens. Dans les deux cas, notre but n'était pas d'étudier les populations qui nous sont les plus proches. Nous continuons à étudier les populations qui sont relativement défavorisées. En pratique, nous gardons l'idée qu'il y a ceux qui ont un mandat pour faire des études, et ceux dont le destin est d'être étudiés afin d'être préservés comme les aborigènes, ou afin d'être éclairés et réhabilités. Mais, que nous nous nommions anthropologues ou sociologues, nous nous acheminons vers l'égalité avec ceux qui sont les objets ou les sujets de nos études. » (Hughes Ibid : 309). L'équivocité du terme d'« égalité » (que nous avons nous-mêmes souligné et qui est également à nos yeux celle du « melting-pot ») ne renvoie-t-elle pas ici à la « mise sous

contrôle » en question, c'est-à-dire à l'« assimilation acculturante » des individus concernés au modèle sociologique qui leur est attribué? Et c'est donc dans cette perspective qu'il faut comprendre pourquoi la « déviance » étudiée par la sociologie de Becker n'est pas saisie comme l'expression d'une opposition à l'ordre social établi, mais comme celle du *dysfonctionnement* de ce dernier; non pas comme le symbole d'une résistance du *pouvoir* de l'être humain à l'égard d'un monde dont il se sent étranger, mais comme un manque de *contrôle* – du « système social » envers lui-même – à combler immédiatement. Une existence misérable, de ce point de vue, n'est plus simplement misérable, en tant que son seul remède efficace ne peut dès lors être que l'action politique tendue vers un idéal de justice totalisant; elle est effectivement devenue un dérèglement à causes multiples dont la résorption passe en retour par une multiplicité d'expertises et d'interventions locales²²².

Dans l'ensemble, en tant qu'elle est le foyer de la science tout terrain, la sociologie américaine, au fur et à mesure de son développement, pendant qu'elle n'a donc fait que jouer la comédie de l'émancipation sur le seul plan local de ses multiples interventions toujours particularisées, a réellement activé le drame de la réification sur le plan de la totalité de la vie humaine – dans la mesure où elle l'a toujours refoulé et donc éradiqué, en encourageant la disparition de l'interrogation a priori sur le sens et les fins du « vivre ensemble », au profit de l'intervention a posteriori sur toutes les interactions locales et circonstanciées auxquelles cette sociologie américaine, comme nous l'avons vu, a réduite toute vie sociale. Lukács avait déjà reconnu à ce propos que « tout l'édifice de la production capitaliste repose sur cette interaction entre une nécessité soumise à des lois strictes dans tous les phénomènes particuliers et une irrationalité relative du processus d'ensemble. » (Lukács 1959 [1922] : 131). En actualisant sous sa forme « tout terrain » cette dialectique de la totalité arbitraire et des détails scientifiquement déterminés, la sociologie se serait-elle ainsi mise au service du capitalisme ? La division de l'activité sociologique entre ses différents terrains d'enquête débouchant sur la division de la société elle-même en tant qu'elle se voit de plus en plus immédiatement produite par cette activité sociologique, ne renvoie-t-elle pas au final à la division capitaliste du travail qui disloque et décompose tout processus organiquement unitaire de la vie et du travail pour faire exécuter de la façon non plus tant « rationnelle » – comme le croyait encore Lukács – qu'« efficiente » ces fonctions partielles artificiellement isolées par des spécialistes ? C'est en tout cas ce que nous sommes amenés à penser lorsque l'auteur débouche effectivement sur le constat d'une « partiellisation systématique » que nous

²²² Voir à ce propos le brillant ouvrage de M. Rahnama, *Quand la misère chasse la pauvreté* (2003), réfléchissant cette problématique au niveau plus général du « développement » actuel à l'échelle internationale.

rapportons pour notre part à cette problématique de la *réification contemporaine de la sociologie comme science tout terrain* : « Cette rationalisation et cet isolement des fonctions partielles, précisait en effet l'auteur, ont cependant pour conséquence nécessaire que chacune d'entre elles devient autonome et a tendance à poursuivre son évolution de son propre chef et selon la logique de sa spécialité, indépendamment des autres fonctions partielles de la société (ou de cette partie à laquelle elle appartient dans la société). » (Luckàs Ibid : 132).

L'intervention « méthodologistique », toujours partielle et autoréférentielle, a rejeté le vieux questionnement normatif ancré dans une réflexivité continue à l'égard de la totalité sociale et historique dont il provient génétiquement au travers de son propre devenir. Et avec ce rejet, c'est donc en fin de compte la sociologie qui a changé de camp : de celui des *Humanités* modernes européennes dont la fragilité a toujours été celle de l'histoire qu'elles essayaient d'accompagner, elle est passée dans celui, beaucoup plus solide, de l'*ingénierie sociale* post-moderne américaine et de son atemporalité systémique.

À présent, en suivant ce qui vient d'être dit, et pour finalement mettre un terme à notre travail, c'est sur les conséquences les plus générales de cette « méthodologistique » déployée par la « science tout terrain » que nous devons nous pencher. L'opérationnalisation du monde contient en effet avec elle des implications désastreuses qui peuvent même, à la limite, être résumées en un point essentiel : celui de la disparition du monde concerné, c'est-à-dire de ce que nous avons le plus souvent concrètement compris jusqu'à aujourd'hui comme étant la « société ». C'est donc ici le comble du sociologue : c'est lui qui se voit chargé de la destruction systématique de ce qui, au départ, était justement son objet et donc la raison de son existence en tant que sociologue. Et Le Breton, une fois de plus, exprime parfaitement cette tendance; pour lui, « la société est un chantier sans fin, un processus qui se fait et se défait selon les significations et les débats que les acteurs mettent en branle. » (Le Breton Ibid : 48). La société n'est plus rien d'autre qu'un grand chantier à reconstruire en permanence, en fonction de la multiplication exponentielle des différents terrains – auxquels elle est désormais réduite – progressivement privés de toute cohérence d'ensemble au profit de la seule efficacité du « travail de chantier » en question. Et tout ceci, encore et toujours grâce au « trésor public » transmuté à présent en « subventions », et au nom du « plein emploi » mis au service d'une « croissance économique » sans fin²²³. Ce qui est donc tout d'abord en jeu à ce niveau,

²²³ Précisons au passage que cette croissance économique se caractérise essentiellement aujourd'hui par la destruction systématique de milliers d'ordinateurs, avant même qu'ils aient pu être utilisés, afin d'en produire de nouveaux plus performants et, par ce biais, d'opérationnaliser le développement des nouvelles technologies qui est actuellement devenu la source première de la croissance économique en question

c'est le refus d'une prise en compte de la totalité qui ne peut évidemment pas déboucher sur autre chose que sur son oubli, sur l'oubli du monde et de la société. Et C.W. Mills, sociologue américain, nous l'accorde : « L'objet traditionnel de la sociologie et de l'anthropologie a toujours été la société totale, ou, comme disent les anthropologues, la « culture ». Est « sociologique » par excellence, l'effort incessant pour rattacher la moindre parcelle de la totalité aux autres parcelles, afin d'élaborer une conception d'ensemble. » (Mills Ibid : 140). À son tour, il précise ainsi un peu plus loin que « le sociologue isolé tend à mettre le doigt dans cet engrenage compliqué de la société moderne, qui enrôle l'individu dans une bureaucratie rationnelle et fonctionnelle, et il se retranche dans son alvéole de spécialiste, de manière à ne rien connaître de la structure sociale post-moderne [...]. La sociologie elle-même se fait machine rationnelle et fonctionnelle [et manifeste à ce titre le fait que] le rôle de la raison dans les affaires humaines s'amenuise, exploitée qu'elle est par la bureaucratie et la manipulation, dont elle se contente désormais de figurer les techniques. » (Ibid : 184).

Mais au-delà de la destruction de la société et des vieilles pierres trop historiques qui la constituent en même temps qu'elles font obstacle à la « méthodologistique » du chantier en marche, la sociologie vise à éradiquer l'altérité que constitue le monde à notre propre égard – et donc l'expérience réelle que nous en faisons – de manière à ce qu'il nous aille désormais comme un vêtement, c'est-à-dire à produire le social comme une araignée produit sa toile. Les nouveaux sociologues tout terrain se prennent peut-être pour *Spiderman*, en adoptant pour mission, encore et toujours au nom de l'éradication du « mal absolu », le formatage et la modélisation du monde de la signification – dès lors réduit à une multiplicité de processus significatifs – selon les exigences de « transparence » et de « concurrence » d'un espace social « marchandisé ». Un espace social ainsi soi-disant autocontrôlé à la manière d'un système « autopoïétique » achevé, c'est-à-dire totalement adapté à un environnement avec lequel il coïncide immédiatement. Plus de distance, plus de lutte, simplement l'identité opérationnelle de l'opérativité avec elle-même. Rien n'est donné, tout est à opérationnaliser... à moins de devoir donc disparaître, retourner en soi-même pour s'y perdre avant de pouvoir être produit à nouveau sur la base de la correspondance directe du *contrôle* de la *validité* et de l'*efficience* de la *nécessité* qui est tout autant celle de la *validité* du *contrôle* et de la *nécessité* de l'*efficience*. Comme le soulignait très brillamment Anders à cet égard : « Ce qui se contente d'être n'existe pas. » (Anders 2002 [1956] : 216). Le réel d'origine n'est plus que le prétexte de ses copies, ou plutôt la société d'origine n'est plus que le prétexte de ses terrains, à partir desquels le destin de l'homme contemporain est dorénavant « d'accéder réellement à la réalité grâce à l'irréalité de ses copies » (Ibid : 221). Selon cette dynamique, bien loin de devoir encore s'adapter à la réalité transcendante et contraignante du monde qui nous accueille (à savoir

l'environnement pour les animaux ou la société pour les êtres humains), c'est donc cette réalité sociétale d'origine qui finit par être saisie comme un « environnement artificiel » qu'il s'agit d'adapter aux exigences des sous-systèmes, c'est-à-dire les terrains, et leur logique organisationnelle. Allons plus loin : c'est en réifiant notre propre subjectivité que nous pourrions parvenir à nous adapter harmonieusement à la réification du monde. D'un point de vue plus directement cosmogonique, la réalité sociale post-moderne ne fait ainsi actuellement rien d'autre que de se constituer elle-même en « environnement » afin de réaliser l'eschatologie tant attendue d'une humanité enfin réconciliée avec sa propre naturalité, à laquelle elle pourra de ce fait s'abandonner en retrouvant l'insouciance dont elle s'est vue privée depuis sa chute ou son péché originel.

Et tant pis si le monde n'est pas prêt, si les gens s'y opposent; il faudra les forcer, en commençant par refuser toute légitimité au « sens commun » dont le propre est justement de n'être jamais prêt²²⁴. Plus exactement, comme nous le soulignons à l'instant, il s'agit de le formater ou de le modéliser dans le but qu'il s'accorde à l'inexorabilité du « développement » du *Nouveau Monde* et de son expansion à l'échelle globale ou, en d'autres termes, afin qu'il devienne lui-même le premier véhicule de l'expertise généralisée. Il faut expertiser le sens commun pour qu'il devienne en mesure de s'expertiser lui-même, et c'est effectivement la sociologie qui apparaît la mieux placée pour atteindre cet objectif. Et en effet, déjà au milieu du XXe siècle, R. Lynd dressait le constat suivant : « The knowledge with the sophisticated experts possess in our culture is growing at a rate far more rapid than the rate at which it is being institutionalized in the habits of thought and action of the mass of our population. [...] We are becoming culturally illiterate faster than all these agencies are managing to make us literate in the use of the potentialities of the culture. » (Lynd 1964 [1939]: 109). Et il ajoutait alors ensuite : « Thus, we social scientists tend to begin by accepting our contemporary institutions as the datum of social science; we then go on the view them as a "system"; this, in turn, endows the system, by definition, with its laws; and then we seek to discover these laws as the laws of social sciences. » (Ibid : 125). C'est donc le rôle du travail de terrain que de maximiser l'adaptation concrète de la population à cette réduction

²²⁴ D'ailleurs ce « sens commun » semble malgré tout détenir une forte capacité d'adaptation, puisque comme le constate parfaitement Baudoin de Bodinat, « la réification devient à l'homme l'état naturel, normal : il ne se sent contraint par là qu'à être lui-même tel que la fourmière collectiviste l'a produit et il n'y voit pas d'objection, au contraire : le diorama monotone des paysages du machinisme agricole s'accorde si aisément à la monotonie de la rapide autoroute qui les traverse que l'automobiliste figé à son volant en vient à ressentir une impression de plénitude, d'harmonie heureuse, d'accomplissement universel indépassable. » (Baudoin de Bodinat 1996 : 67-68). Et l'auteur conclut : « Pour juger du progrès, il ne suffit pas de connaître ce qu'il nous ajoute; il faut encore tenir compte de ce dont il nous prive. » (Ibid : 71).

organisationnelle de la vie sociale débouchant sur une multitude de terrains d'abord et avant tout cultivés en fonction de la seule croissance du capital. Saisie comme outil de production et de gestion du social, la sociologie contemporaine doit donc tout particulièrement faciliter la métamorphose de l'« État-nation » (moderne) en « État-marché » (post-moderne) qui, bien loin de ressortir d'une souveraineté politique minimale, n'est plus envisagé autrement que comme secteur économique local immédiatement dépendant du marché global. La science tout terrain doit finalement détecter les sources de résistances à l'égard de cette naturalisation du capitalisme érigé en « système absolu » (auquel renvoie aujourd'hui à nos yeux le processus de globalisation). Mais il ne s'agit pas seulement de les détecter, il faut évidemment par la suite les neutraliser pour les anéantir, sous l'égide d'une « transcendantalisation de l'état de fait » essentiellement garantie par la correspondance du *contrôle* gestionnaire et de l'*efficience* expérimentale, et pour lequel le fait même d'« être ensemble » ne doit plus relever de l'*institution de la société*, mais d'une *multitude d'organisations sociales*.

En d'autres termes, la sociologie contemporaine, comme outil d'accomplissement « méthodologique » de la globalisation capitaliste, ne travaille donc plus en fin de compte qu'à assurer la substitution du monisme comportemental purement opérationnel au dualisme classique inscrit entre la connaissance et l'existence, c'est-à-dire à réduire la « dialectique historique » de la *raison* (tournée vers la *vérité*) et du *pouvoir* (ancrée dans la *liberté*) à la « coïncidence immédiate » de l'*efficience* (de la validité) et du *contrôle* (de la nécessité). Plus simplement, en tant qu'elle est responsable de la légitimation scientifique de l'expertise, et donc de son renforcement et de son élargissement, la *science tout terrain* constitue en fin de compte l'un des principaux moteurs de la « mutation post-moderne » que nous avons essayé d'explicitier dans la partie précédente. De ce point de vue, l'*opérationnalisation de la sociologie* correspond avant tout au *processus de globalisation* actuel, entendu comme généralisation de l'opérationnalisation du monde dont le dernier « sujet » ne peut être que le capital, c'est-à-dire le commun dénominateur de toutes les formes de subjectivité réifiées. Si l'histoire est encore une « lutte », ce n'est donc plus *pour* elle-même, mais *en* elle-même, non plus déterminée par sa réflexivité à l'égard de son propre devenir, mais par l'entropie qui la menace et à laquelle elle ne peut répondre, conformément au modèle de la cybernétique, que sur le mode d'une pure adaptation systémique. La *liberté de la vérité* et la *vérité de la liberté*, non seulement n'ont plus rien à voir avec l'étude du monde humain, mais symbolisent elles-mêmes les valeurs d'un monde dépassé en tant qu'il était encore justement guidé par des valeurs. Après avoir vaincu le règne de la *contemplation spontanée*, c'est à présent le *devenir* du *questionnement* qui doit donc être éliminée par l'*immédiateté* de l'*opérativité*.

Dans cette optique, nous ne pouvons donc pas manquer de nous adresser à ceux qui, aujourd'hui en France, se félicitent de participer à la *professionnalisation* (ou à la « réduction méthodologique ») de la sociologie, afin de leur rétorquer qu'ils ne font essentiellement rien d'autre que de participer à l'américanisation de la sociologie et, par ce biais, au renforcement post-moderne de la *perte d'expérience du monde* qui en découle plus ou moins directement. Soulignant à ce titre la qualité de certaines réflexions de ce que nous appelons aujourd'hui l'« école de Frankfort » (qui a été si facilement refoulée par la tradition intellectuelle française soumise aux axiomes de la « déconstruction »), en tant qu'elles se sont justement penchées (en filiation avec l'héritage critique la pensée dialectique) sur cette double problématique de la *technocratisation* et de la *perte d'expérience* du monde liée au thème de la « réification » inauguré par Marx puis brillamment repris par Lukàcs, nous pensons avant tout aujourd'hui, au-delà d'Horkheimer, que ce n'est pas seulement la « théorie critique » qui n'a pas réussi à se faire reconnaître : c'est la « théorie » (traditionnelle) dans son ensemble qui tend à disparaître dans une activité « scientifique » aliénée à partir de laquelle ce n'est plus la subjectivité humaine qui fait la science, mais l'objectivité elle-même, immédiatement. Une objectivité que nous avons pourtant inventée et qui, autonomisée au nom de son désintéressement primordial, s'est évidemment vue récupérée par les plus intéressés, appropriée par les intérêts du marché. C'est désormais l'objectivité marchande qui détermine les commandes auxquelles répond la recherche techno-scientifique. La méthode scientifique, la méthodologie, se substitue à l'expérience du monde, soit en s'extrayant du laboratoire, soit en y enfermant l'ensemble de l'existence, c'est-à-dire en s'identifiant désormais à une « méthodologistique » généralisée, que nous pouvons plus précisément qualifier de « tout terrain » dès lors qu'elle concerne la sociologie. L'objectivité, manifestation théorique originelle de la *nécessité*, réduit le monde – et donc la *liberté* humaine qui le fonde – à cette dernière pour pouvoir enfin s'y réaliser concrètement. Au départ intrinsèquement liée à la quête politique de *liberté*, la recherche de *vérité*, aujourd'hui récupérée par la techno-science en se réduisant alors à la pure *efficacité* expérimentale, est devenue en fin de compte son ennemie première, puisque, conformément à son progrès, tout doit se soumettre à l'influence du *contrôle* gestionnaire. Et c'est là l'ultime paradoxe que désigne le principe de la « réification » : c'est au nom de « l'actualisation de sa propre objectivité » que le monde se vide des conditions de possibilité de cette dernière, dans la mesure où justement il nie – au nom des critères de scientificité établis – celles-là mêmes de la subjectivité dont elles dépendent en tout premier lieu, c'est-à-dire l'ensemble de ces conditions de possibilité qui président tout autant à la sensibilité qu'à la raison et qui sont donc en fin de compte à la racine du sentiment ou de l'intuition réflexive de l'effectivité et de la concrétude du monde sans lesquels « l'actualisation de l'objectivité » en question se voit du

même coup rendue parfaitement impossible. Et cela vaut tout autant pour la connaissance de la nature que pour celle de la réalité humaine, puisque d'un côté, comme nous venons de le préciser, l'extériorité naturelle ne peut être envisagée que sur la base de la stabilité d'une intériorité subjective et que, d'un autre côté, nous ne pouvons objectivement *connaître* ce que nous faisons qu'à la condition que subsiste la *reconnaissance* de l'altérité de ce sur quoi nous agissons qui, à ce titre, nous précède en même temps qu'elle nous accompagne. Nous ne pouvons réellement connaître *ce que nous ne sommes pas* qu'à la condition de reconnaître que nous existons par son intermédiaire, et nous ne pouvons véritablement connaître *ce que nous sommes*, dans notre propre singularité, qu'à la condition de reconnaître que nous appartenons également à ce que nous ne sommes pas. Aussi bien pour véritablement connaître *ce que nous sommes* (dans notre propre singularité) que *ce que nous ne sommes pas* (de manière générale), c'est-à-dire la « culture » et la « nature » (en tant que leur mise en opposition est justement le premier obstacle à leur connaissance respective), nous devons réellement reconnaître, comme nous y invitait Hegel, que nous ne sommes pas ce que nous sommes et que nous sommes ce que nous ne sommes pas, que nous n'existons que par l'intermédiaire de ce qui n'existe pas. La dialectique est le seul antidote à la réification.

Car si la « responsabilité » (qui se présentait dans le monde moderne selon sa double appartenance au *pouvoir* politique et à la *raison* philosophique, que symbolise en fin de compte l'unité concrète de la *sagesse* et de la *justice*) ne constitue plus rien d'autre aujourd'hui que le fardeau désuet d'une exigence « axiologique » ou d'une « finalité » que l'être humain ne semble plus vouloir assumer; si nous ne reconnaissons plus que les *droits et libertés* (conformément à ce principe de la « responsabilité » qui symbolise en fin de compte l'effectivité humaine de la dialectique en question) ne vont pas sans les *devoirs et nécessités* qu'ils nous imposent; bref si la seule « issue de secours » qui nous soit offerte et que nous nous offrons (bien loin d'être encore le nom d'un bistrot de Seine Saint-Denis à l'entrée de la ville de Pierrefitte) n'est plus que l'abandon de *l'identité inachevable du réel et du rationnel* au profit de *l'efficacité réifiante de l'opérationnalité* pour, en bout de course, ne plus faire qu'un avec l'« instrumentalité définalisée du système » jusqu'à devenir le « marteau sans maître » dont parlait René Char; c'est que nous finirons effectivement par faire du monde un clou perdu derrière la paroi du mur.

Conclusion

Peut-être n'est-il pas nécessaire de s'alarmer outre mesure, peut-être que la sociologie, comme tout le reste, est elle-même soumise à la logique aristotélicienne de la *génération* et de la *corruption*, qui influença tant le dénommé Ibn Khaldûn que certains s'amusent à considérer comme le père fondateur de la sociologie. Ainsi la *corruption* toucherait-elle à sa fin, une bonne fois pour toute, et resterait alors à savoir si la *génération* à venir devrait-elle encore concerner la sociologie ou une autre entité jusqu'ici inédite?

Nous nous alarmons pourtant, non pas tant parce que le vitalisme serait privé de toute valeur heuristique, que dans la mesure où c'est la possibilité même de la *génération*, et donc celle du vitalisme en question, qui se trouve menacée à présent. Nous nous alarmons face à l'amointrissement croissant des chances que quelque chose puisse encore se générer après nous, non seulement dans l'histoire – tel que le prophétisent ceux qui se félicitent de son achèvement – mais également, et en conséquence, dans la nature elle-même, puisque c'est justement l'absence actuelle de toute volonté historique de changement radical qui se trouve être responsable de la destruction exponentielle de cette dernière. Nous nous alarmons finalement face cette possibilité d'une ultime *corruption* annihilant les conditions mêmes de toute *génération*, face à cette possibilité que la « fin de l'histoire », si elle se réalise effectivement, ne soit finalement rien d'autre que la « fin du monde » en tant que telle. Et si tel était effectivement le cas, nous ne pensons pas alors que ce soit notre « foi » actuelle en un *contrôle* plus *efficient* de la nature et de la société, c'est-à-dire de l'expérience que nous faisons du monde, qui puisse y changer quelque chose, bien au contraire. Car c'est déjà cela, en effet, qui semble avoir monopolisé l'essentiel de l'énergie humaine : depuis toujours peut-être, mais alors nous ne pouvons rien y faire; depuis deux mille ans éventuellement, et alors

notre responsabilité commencerait à pointer le bout de son nez; depuis bientôt deux siècles sûrement, et il serait donc temps de réagir; et depuis une cinquantaine d'années sans aucun doute, et ainsi *le temps serait venu aujourd'hui de tout arrêter*. Et si nous ne nous sentons donc pas en mesure de reprocher quoi que ce soit aux poissons qui sont sortis de l'eau, tout en préférant laisser mourir en paix ce qui doit être le gage de notre immortalité; il nous est par contre impossible de ne pas porter un jugement sur notre propre jugement depuis qu'il prétend s'être libéré de toutes contraintes étrangères à sa propre immanence. C'est-à-dire depuis que certains – au nom de ce qui a alors été appelé la « sociologie » – ont affirmé ce genre de propos :

Il déplaît à l'homme de renoncer au pouvoir illimité qu'il s'est si longtemps attribué sur l'ordre social, et, d'autre part, il lui semble que, s'il existe vraiment des forces collectives, il est nécessairement condamné à les subir sans pouvoir les modifier. C'est ce qui l'incline à les nier. En vain des expériences répétées lui ont appris que cette toute puissance, dans l'illusion de laquelle il s'entretient avec complaisance, a toujours été pour lui une cause de faiblesse; que son empire sur les choses n'a réellement commencé qu'à partir du moment où il reconnut qu'elles ont une nature propre, et où il se résigna à apprendre d'elles ce qu'elles sont. Chassé de toutes les autres sciences, ce déplorable préjugé se maintient opiniâtrement en sociologie. Il n'y a donc rien de plus urgent que de chercher à en affranchir définitivement notre science; et c'est le but principal de nos efforts. (Durkheim 1999 [1937] : XXIII-XXIV).

Et de manière encore plus radicale, nous ne pouvons pas manquer d'affûter notre critique à l'égard de cette liberté de jugement depuis qu'elle s'est à nouveau convertie en cette sorte de « foi » non plus tant dirigée vers la personnification projetée dans l'au-delà de la transcendance véhiculée par l'expérience que l'*humain* fait de sa propre appartenance culturelle et naturelle à la totalité de ce qui vient, c'est-à-dire à l'*Être* dont il provient, que vers la toute puissance soi-disant salvatrice de l'opérationnalité autoréférentielle du *Système*. Cette nouvelle foi dégénérée que la plupart continuent pourtant à envisager comme l'expression du rationalisme le plus aboutit, tel que le manifestent parfaitement cette fois-ci les propos suivants :

Les sciences empiriques ont des problèmes précis à traiter et un savoir étendu à bâtir en groupant les résultats de multiples enquêtes, menues, longues et minutieuses. Il faudrait naturellement davantage de sociologues. Non que la face du monde en serait changé sur-le-champ; mais parce qu'on aboutirait plus vite à une sociologie intégrée qui nous aiderait à comprendre les phénomènes sociaux et à nous en rendre maîtres. (Lazarsfeld cité par Mills 1967 [1959] : 69).

Les deux propos que nous venons de citer résument bien l'essentiel de ce que nous avons essayé de mettre en évidence au travers de l'ensemble de notre travail : les premiers, de Durkheim, manifestant à bien des égards la problématique de l'aliénation originelle de la

sociologie comme *science positive*, et les seconds, de Lazarfeld, exprimant plus directement pour leur part la problématique de sa réification contemporaine en tant que *science tout terrain*. Et effectivement, au-delà de la *naïveté scientiste* (ou positive) consistant à croire que dans la mesure où la science progresse par nature, la science de la société fera progresser avec elle la société elle-même, en projetant de cette manière dans l'objet à connaître les attributs propres au développement de sa connaissance, nous sommes également confrontés aujourd'hui à la *bêtise technocratique* (ou pragmatique) de croire que l'accroissement de la recherche sociologique, ainsi réduite à une pure « méthodologistique » *expérimentale* et *gestionnaire*, pourrait nous dispenser de maintenir vivante l'intelligibilité de l'expérience que nous faisons de nous-mêmes dans le monde, ainsi que la responsabilité qu'elle entraîne inexorablement. Une intelligence et une responsabilité dont la sociologie a déjà pu – et pourrait encore – être pourtant l'une des garantes les plus assidues.

Et c'est ainsi que, dans l'ensemble, la sociologie se trouverait être porteuse de deux tendances fondamentalement opposées. Deux tendances que nous allons à présent esquisser sur la base d'une ouverture « onto-épistémologique » distinguant d'une part l'idéal d'une recherche de *vérité historique* portée par une sociologie « herméneutique-critique » saisie comme *science rationnelle* visant à éclairer la société comme *lieu du pouvoir*, et, d'autre part, l'actualité d'une recherche de *validité systémique* issue d'une sociologie « positive-pragmatique » alors réduite à la pure *efficience opérationnelle* d'une science tout-terrain au service de l'exploitation d'une société elle-même réduite à un *espace de contrôle*.

Afin de caractériser le propre de la sociologie « positive-pragmatique » actuelle, sans répéter ce qui a déjà pu être dit tout au long de ce travail, nous nous permettons de présenter ici ce qui constituait au départ une partie de l'introduction de notre « projet de thèse », en espérant ainsi préciser l'essentiel de la problématique en question d'une manière à la fois plus concrète et plus évidente. Voici donc ce qu'il en était :

Réfléchir la société me semblait être devenue une exigence intellectuelle essentielle pour quiconque veut conserver une certaine autonomie de penser dans une situation historique qui, aux yeux de beaucoup, semble pouvoir être définie comme une situation de crise. [...] Si dans un premier temps ce projet restait envisageable et d'actualité, mon entrée dans le cycle des études avancées me poussera au contraire à le remettre radicalement en question. Il devenait temps d'être réaliste; la sociologie et l'anthropologie ne sont pas des invitations à la réflexion, mais des métiers de *spécialistes* : « Mettez de côté vos grandes idées ainsi que vos *belles lectures* à vocation totalisante, elles ne vous sont pour l'instant d'aucune utilité. Ce qui nous intéresse à ce stade de votre formation, c'est la forme et non pas le contenu de vos travaux. Contentez-vous de lire des ouvrages écrits ces dix dernières années dans la branche spécifique dans laquelle vous allez travailler. La spécificité de la sociologie c'est sa méthodologie, ce qui fait d'elle une science, et non pas les idées qu'elle peut véhiculer. La

sociologie est là pour agir, la sociologie sert à quelque chose, à l'inverse de la philosophie qui ne sert à rien. La thèse, ce n'est pas grand chose, c'est après que tout commence, ce n'est qu'un visa pour entrer dans le *cercle* des professionnels de la recherche » ²²⁵. Et bien pardonnez-moi, mais ce *cercle* – sans même parler de la place secondaire qu'il accorde à l'enseignement face au règne des recherches subventionnées – me donne la nausée; et les quelques *belles lectures* que j'ai pu faire, en dépit de ces « bons conseils », soutiennent cette sensation que je porte en tant que personne qui n'a pas beaucoup d'autre choix que de vivre sa vie avec les autres dans le monde actuel.

Afin de donner un peu plus de consistance aux propos précédents encadrés par des guillemets, tout en continuant à introduire ma problématique avec plus de précisions, je me permettrai de faire référence à la revue française intitulée *Sciences humaines* et, plus précisément, au numéro 25 (hors série), juin-juillet 1999, dont le titre est « À quoi servent les sciences humaines ? », et dont l'objectif essentiel vise à répondre à la question suivante : « Les sciences humaines sont-elles vraiment utiles ? ». La réponse est évidemment positive : « Les spécialistes des sciences humaines sont de plus en plus sollicités pour quitter leur laboratoire, leur chaire et leur bibliothèque et intervenir dans la société. » ²²⁶(p4). Les auteurs concernés retiennent en ce sens quatre grands domaines d'intervention qui représentent respectivement une des quatre grandes parties de la revue : « l'information et la formation », « le conseil et l'expertise », « l'ingénierie du social » et « l'engagement militant ». L'engagement militant, situé en dernière position, est alors présenté de la manière suivante : « Le spécialiste impliqué, s'étant attaché à l'étude d'un terrain particulier [...] se mue alors en intellectuel engagé, en maître à penser, voire en gourou. » (p7). Si l'utilité à laquelle pourraient prétendre les sciences humaines ne semble donc pas pencher du côté de la réflexion et de la distanciation, et encore moins de celui de la critique, elle s'affirme bien au contraire du côté de l'efficacité de leurs interventions dont la condition première réside logiquement dans leurs degrés de spécialisation. Et sans être d'ailleurs nous-mêmes spécialisés dans l'analyse du discours, nous pensons pourtant avoir retenu ici le sens particulièrement explicite de la citation précédente, que chacun devrait donc être en mesure de saisir à son tour : le sociologue est d'abord et avant tout un « spécialiste impliqué » et peut, s'il le veut, se métamorphoser en « intellectuel », mais au risque alors de passer pour un « gourou ». Mais que répondre alors, si ce n'est d'oser affirmer que si gourou il y a, *c'est celui qui le dit qui l'est*.

Quatre années sont passées et la légitimité des sciences humaines ne semble pas avoir énormément évolué. L'opérationnalisation contemporaine de la sociologie suit son cours, sur la base d'une radicalisation conjointe de la « spécialisation » et de l'« opérationnalisation » de ses « interventions » dont le « travail de terrain » reste effectivement l'instrument – « définalisé » – le plus utilisé. Alain Caillé le constate clairement : « Ce qui ferait la scientificité du sociologue, comme de l'ethnologue, ce serait le rapport au terrain. Mais quel est le bon rapport au terrain ? » (Caillé 2004 : note p11). À cette dernière question, personne

²²⁵ Ces propos, bien loin de relever de mon imagination, résultent au contraire d'une reformulation de certains « bons conseils » qui nous sont offerts dans le cadre de la scolarité de doctorat en sociologie à l'Université du Québec à Montréal.

²²⁶ Notons à ce titre le caractère significatif de la première place accordée au terme de « laboratoire » qui, dans la sociologie française, a été importé des sciences « exactes » de la nature depuis une quarantaine d'années. Car en effet, les laboratoires de ces dernières sont des endroits où l'on fait des expériences, mise à part sur les êtres humains dans la mesure où les codes de déontologie éthique l'interdisent encore...

ne peut tout à fait répondre puisque, à la limite, c'est de la capacité de ne pas y répondre que dépend de plus en plus la scientificité en question. Quoi qu'il en soit, c'est cette situation contemporaine très générale des sciences humaines qui nous a amenée à parler d'une *science tout terrain*, en tant qu'elle symbolise donc en fin de compte l'essentiel de ce que nous considérons être devenue une sociologie « positive-pragmatique ». C'est-à-dire une « sociologie sans société » – telle que la reconnaissent clairement ses pourfendeurs – condamnée à assister passivement à la dissolution de l'objet qui fondait sa raison d'être; et, de ce fait, afin de rester objective, forcée de se muer elle-même en analyse systémique et opérationnelle, à moins de se contenter, comme le souligne bien Freitag, « d'étudier au niveau des relations interindividuelles les modalités de recomposition d'une socialité résiduelle qui ne ferait plus que survivre dans les pores ou plutôt désormais dans les mailles du système, en n'ayant plus aucune prise sur son déploiement. » (Freitag 2005 : 176).

Au-delà de la mise en évidence et de la critique de cette approche « positive-pragmatique » responsable de la réduction de la sociologie contemporaine à la seule *efficacité « méthodologistique » du travail de terrain*, quelle devrait être alors plus précisément le propre d'une approche « herméneutique-critique » en sociologie? Reconnaître, comme nous y invitait Marx, que « la théorie n'existe que par et pour la pratique » – et donc leur « unité » primordiale – tel devrait sûrement être son point de départ : l'« herméneutique » étant alors le symbole de l'existence de la théorie « par » la pratique, et la « critique », celui de son existence « pour » la pratique.

Dans cette perspective, en commençant par postuler que la *pratique* renvoie surtout à la *société* entendue comme la condition essentielle de l'expérience de la *liberté* (en tant qu'elle est d'abord et avant tout celle de symboliser le monde dans la mesure où le *symbolique* est bel et bien en retour l'expression première de la *société* en même temps que celle de la *pratique* humaine dans ce qu'elle a de plus essentielle), et que la connaissance objective de la société n'a donc en principe rien d'exclusive à l'égard de la liberté subjective du sociologue; il s'agirait ensuite, d'une part de réaliser avec Weber que c'est de l'« intérieur » que la réalité sociétale nous est le plus largement compréhensible et, d'autre part, d'assumer la nécessité de cultiver cette dernière dans la mesure où, comme l'a si bien vu Durkheim en affirmant que c'est uniquement en devenant plus « solidaire » que l'individu peut en retour devenir plus « personnel » et plus « autonome », c'est effectivement de cette réalité sociétale qu'est issue l'expérience que nous faisons de la liberté dont dépend en fin de compte la possibilité de comprendre un tant soit peu le monde dans lequel nous vivons. Et il n'y a là rien de tautologique, simplement la présence d'une « logique dialectique réelle » suivant laquelle la

compréhension de la société comme réalité objective exige une compréhension préalable du phénomène selon lequel c'est d'abord la société comme réalité subjective qui se comprend elle-même à travers nous. Une logique dialectique réelle, sociologique en l'occurrence, qui suppose donc que c'est en participant de l'épanouissement de la société, c'est-à-dire de la liberté qui la constitue et dont nous sommes aujourd'hui individuellement responsables, que nous parviendrons finalement à mieux la connaître. Plus simplement, selon Freitag, cela signifie que la sociologie est la « conscience-de-soi-de-la-société », et ainsi, ajouterons-nous, l'instance d'actualisation primordiale de la liberté humaine en tant qu'elle est toujours d'abord et avant tout collectivement partagée.

Parler d'une science « herméneutique-critique » de la société signifierait de ce fait, plus concrètement, parler d'une *connaissance* qui – tout particulièrement du point de vue de l'appartenance réciproque qui la soude à l'*existence*, que nous évoquions précédemment derrière le postulat fondamental de « l'unité de la théorie et de la pratique » – exigerait en retour la remise en cause de son extrême « spécialisation-partiellisation » actuelle, ne serait-ce que dans le but de maintenir un « langage et une normativité communes » en tant qu'ils sont à la racine de cette expérience de la *liberté* sans laquelle ne peut effectivement se faire celle de la *vérité*, entendue comme la condition de possibilité essentielle de toute compréhension rationnelle du monde et donc de la *connaissance* en question. Plus simplement, une « sociologie herméneutique-critique » consisterait surtout à reprendre en main la responsabilité de notre propre existence face au constat – parfaitement dressé par Marcuse synthétisant l'« héritage hégéliano-marxiste » en affirmant que « le tout est le vrai », et le tout est faux » (Marcuse 1968 [1954] : 50) – suivant lequel aujourd'hui tout est donc faux dans la mesure où la *vérité* ne peut avoir d'effectivité qu'au travers d'une prise en compte de cette *totalité jamais totalement saisissable dans sa totalité*.

Enfin et surtout, parler d'une approche « herméneutique-critique » en sociologie nous référerait à une *connaissance* concernant la « totalité de notre expérience du monde » qui, dans la mesure où elle peut être essentiellement caractérisée par le principe – ontologique – de l'« historicité », ferait de cette dernière – cette fois sur le plan épistémologique – une connaissance d'abord et avant tout « historique » s'assumant comme telle. En suivant cette fois-ci Gadamer soulignant qu'« une pensée vraiment historique doit inclure celle de sa propre historicité », il s'agirait donc effectivement de reconnaître le caractère historique de la sociologie elle-même²²⁷ (Gadamer 1996 [1960] : 321). Et cela, en intégrant de manière

²²⁷ « Le comprendre lui-même, précise l'auteur en ce sens, doit être pensé moins comme une action de la subjectivité que comme insertion dans le procès de la transmission où se médient constamment le passé et le présent. » (Ibid : 312). Et cela signifie ainsi que « l'horizon du présent ne se forme donc

dialectique, c'est-à-dire en les dépassant tout en les conservant, au fur et à mesure de son devenir, ses critiques successives : depuis son exigence de départ d'une institutionnalisation au niveau national de la solidarité et de l'intégration sociétale dans le contexte du développement international du capitalisme au XIX^e siècle; jusqu'à l'exigence contemporaine encore et toujours institutionnelle ou plus simplement politique – mais cette fois-ci à un niveau plus directement mondial à l'encontre du processus de globalisation actuel qui refoule toutes considérations historiques réelles au profit de l'hégémonisme opérationnaliste du capitalisme systémique – de préserver la richesse et la diversité sociales et culturelles des modes de solidarité et d'intégration ou de participation en commun, dont dépend concrètement la réalité sociétale ou l'existence de la société en tant que telle, c'est-à-dire la condition de l'expérience universelle du *Monde* (de la *liberté* et de ses désirs) en tant qu'elle ne peut se faire qu'à partir de la particularité d'un *monde* (et de sa manière d'assumer la sphère de la *nécessité* et de ses besoins).

De ce dernier point de vue, il apparaît ainsi clairement que cette opposition « onto-épistémologique » entre l'approche « positive-pragmatique » et l'approche « herméneutique-critique », qui traverse l'histoire de la sociologie, relève effectivement surtout d'une prise de position tout autant « pratique » que « théorique » à l'égard du développement conjoint du « capitalisme » et de l'« économie politique ». En effet, si la première approche révèle en bout de course une sociologie qui n'est au fond rien d'autre qu'une systématisation plus radicale et plus générale des principes de la science économique issue de l'économie politique, la seconde constitue au contraire jusqu'à aujourd'hui une prise de position, une fois de plus radicale et générale, à l'encontre de cette dernière et donc de la cybernétique en tant qu'elle constitue aujourd'hui l'ultime justification soi disant « scientifique » de sa réalisation

absolument pas sans le passé. Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizon historique que l'on devrait conquérir. La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre. [...] La conscience historique est consciente de sa propre altérité et, pour cette raison, elle distingue de son propre horizon celui de la tradition. Mais, d'autre part, comme nous essayons de le montrer, elle n'est elle-même qu'une sorte de couche superposée à une tradition toujours agissante. Voilà pourquoi elle réunit aussitôt à nouveau les deux pôles ainsi détachés, de telle sorte qu'elle se réconcilie avec elle-même dans l'unité de l'horizon historique ainsi conquis. » (Ibid : 328). C'est donc de la reconnaissance « herméneutique » de la dialectique unissant le passé et le présent, que dépend la « critique » unissant à son tour de manière tout aussi dialectique le présent à l'avenir. Il s'agit là, comme nous le rappelle l'auteur, de ce qui fût longtemps appelé la *subtilitas*, afin de désigner cette unité historique de l'« interprétation » (intérieurisation) et de l'« application » (extériorisation), selon laquelle la compréhension implique toujours l'actualisation du sens compris : « La compréhension, conclut en effet l'auteur, se révèle être un mode d'action et, de cette action, elle a conscience. » (Ibid : 363). Comme l'affirmait également Kosik de manière plus synthétique : « La conscience humaine est à la fois reflet et projection; elle enregistre et construit [...], reçoit et donne. » (Kosik 1970 [1962] : 22).

empirique. Disons, plus ouvertement, que la *Contribution à la critique de l'économie politique* inaugurée par Marx, ainsi que la contradiction fondamentale inscrite en son sein entre le projet de réconciliation de la *connaissance* et de l'*existence* (ou de la théorie et de la pratique) et celui de leur détachement radical, constitue effectivement l'essentiel du fondement et du devenir de la sociologie²²⁸.

Et c'est alors le cœur du paradoxe inhérent à la sociologie que nous touchons ici : ce paradoxe qui, en étant à la racine de son *aliénation originelle*, a d'ailleurs été le premier moteur de son *opérationnalisation contemporaine*, à savoir le fait de s'être à la fois établie comme l'antithèse et le prolongement d'une discipline – l'économie politique – qui ne s'est pas seulement limitée à soumettre la connaissance de la réalité humaine aux critères de positivité établis par les sciences exactes, mais a également fini par soumettre l'existence humaine à cette connaissance aliénée qui était donc pourtant depuis le départ fondamentalement étrangère à cette dernière²²⁹. Et c'est effectivement cela que manifeste une

²²⁸ La réconciliation en question étant plus précisément celle de la *raison philosophique* et du *pouvoir politique* débouchant au final sur une *raison politique* et un *pouvoir philosophique* unifié au sein d'une lutte commune dirigée vers la libre et véritable réappropriation par l'être humain de ses conditions de vies concrètes en tant qu'elles sont essentiellement déterminées par les « rapports » de leur propre « production »; alors que le détachement correspondant de la connaissance et de l'existence relève plus directement pour sa part de la valorisation techno-scientifique réifiante des « forces productives » en tant que ce serait de leur accroissement exponentiel tout autant historique que géographique que dépendrait la réappropriation précédente – Marx étant effectivement, de ce second point de vue, non seulement l'un des pères fondateurs de la sociologie « positive-pragmatique », mais également celui de la pensée encourageant la globalisation actuelle, pour ne pas dire un précurseur du néo-libéralisme. Relativement à cette problématique très générale, nous pensons par ailleurs pertinent d'évoquer la dernière grande position philosophique qui a pu être adoptée à son égard. Nous parlons bien sûr de celle de Martin Heidegger, qui dresse effectivement le constat d'une rupture définitive de la théorie et de la pratique prises dans leur finalité respective, d'abord saisie comme la conséquence du caractère faillible de la *liberté* et du *pouvoir politique* face à la toute puissance de notre domination technique vis-à-vis du règne naturel de la *nécessité*. Car en effet, pour vaincre la nécessité en vue d'accéder à la liberté de son propre devenir, l'homme ne peut avoir recours qu'à cette même nécessité, c'est-à-dire à ce que nous comprenons en tant qu'activité de *contrôle* (gestionnaire). Dès lors, le seul salut en vue de faire l'expérience réelle de la *liberté* reste la théorie, c'est-à-dire l'expérience « théorique » ou philosophique de la *raison* et de son recueillement en vue d'atteindre la *vérité* qui, si elle veut se préserver, doit se détacher totalement de la tragédie de la « pratique » dans la mesure où elle n'est réellement qu'à partir du moment où elle demeure sans effet. Et ceci d'une telle manière qu'elle encourage en fin de compte la pure contemplation telle qu'elle est par exemple privilégiée par le bouddhisme. Et c'est justement cette problématique que Nietzsche avait déjà saisi et qu'il avait condamnée par l'intermédiaire de sa critique adressée à Schopenhauer, une critique à laquelle nous nous allions en nous limitant ici à postuler que rien ne prouve que le destin de l'*Être* soit véritablement de se retirer en laissant ainsi s'imposer comme seule destinée humaine la domination technique du monde, et que si cela peut être évité, ce sera bien plutôt par le biais d'un renforcement réciproque de la théorie et de la pratique envisagées dans leur unité dialectique...

²²⁹ Et c'est ici le constat d'Arendt, malgré son manque de compréhension à l'égard du devenir en commun (jusqu'à Hegel au moins) de la science et de la philosophie – qui est alors d'un autre point de vue celui de la nécessité objective et de la liberté subjective qu'elle envisage également de manière exclusive, ou non-dialectique, en étant ainsi incapable d'envisager la responsabilité politique du « sujet libre » autrement que sur le modèle aristocratique du citoyen de l'antiquité, en justifiant ainsi

certaine évolution de la sociologie : non seulement le fait de s'être aliénée sous une forme *positive* mais, en plus, d'avoir *pragmatiquement* dissolu la pratique humaine au fur et à mesure de sa propre réification. En invoquant finalement l'inexistence de la société face à sa propre incapacité à la connaître dans *ce qu'elle est*, la sociologie « positive-pragmatique » n'a en effet rien fait d'autre que d'encourager sa propre réification en même temps que celle de la société, au profit d'une *méthodologistique tout terrain* dirigée vers l'« expérimentation du social » afin de le faire coïncider le plus efficacement possible avec sa propre « puissance gestionnaire », et débouchant ainsi sur la production tout aussi « immédiate » que « virtuelle » d'une multitude de « cadres » ou de « champs » sociaux. Une production réifiante, justifiée en dernier recours par la conjointe effectivité croissante de la positivité de ce qu'elle produit et de la position d'extériorité qu'il est alors possible en retour d'adopter à son égard.

Ce paradoxe, en fin de compte, c'est donc celui d'une sociologie qui, tout en étant devenue l'une des principales formes de *connaissance* responsable de la « néantisation » de l'*existence*, continue malgré tout à porter avec elle – grâce au lien « herméneutique » qu'elle est en mesure de sauvegarder avec l'histoire de la *connaissance* et donc avec celle de l'*existence humaine* en tant que telle – l'ultime possibilité d'une « critique » de cette néantisation et, de ce fait, de la part qu'elle y prend. En d'autres termes, tout en véhiculant la « fin de l'histoire » et, de ce fait, celle de la liberté humaine de la faire, la sociologie reste pour autant l'un des accès fondamentaux à l'expérience de l'histoire en tant que telle, pour ne pas dire alors l'un des principaux pouvoirs que nous ayons en vue de *défendre notre liberté d'être humain*.

Cette opposition entre la sociologie « herméneutique-critique » et la sociologie « positive-pragmatique » pourrait également, et enfin, être mise en lumière au travers de celle qui s'inscrit de plus en plus radicalement aujourd'hui entre la figure de l'« intellectuel » et celle de l'« expert », au point de menacer l'institution universitaire dans sa visée

paradoxalement en retour cela même contre quoi elle s'insurge finalement le plus radicalement, à savoir la toute puissance impérialiste de l'obéissance instinctive de la « masse » au cycle naturel des besoins –, qui s'impose aujourd'hui avec de plus en plus de validité dans la mesure de l'actuelle dissolution commune de la science et de la philosophie dans le gouffre cybernétique des « technosciences ». Voici en effet ce que dit l'auteur : « Si l'économie est la science de la société à ses débuts lorsqu'elle ne peut imposer ses règles de conduite qu'à certains secteurs de la population et pour une partie de leurs activités, l'avènement des « sciences du comportement » signale clairement le dernier stade de cette évolution, quand la société de masse a dévoré toutes les couches de la nation et que le « comportement social » est devenu la norme de tous les domaines de l'existence » (Arendt 1983 [1958] : 84-85), en ajoutant alors plus loin, toujours dans *La condition de l'homme moderne* : « Ce qu'il y a de fâcheux dans les théories modernes du comportement, ce n'est pas qu'elles sont fausses, c'est qu'elles peuvent devenir vraies... » (Ibid : 401).

d'enseignement sous le joug de la recherche subventionnée²³⁰. En effet, n'assistons-nous pas présentement à la subordination croissante de l'*intelligence*, de sa *responsabilité* et donc de son *autorité*, au règne de l'*expertise* et de son *obéissance* systématique, pour ne pas dire naturelle ou systémique, au seul critère de l'*efficacité*? Ne sommes-nous pas de plus en plus confrontés à l'hégémonisme d'un « savoir ininterrogeable », quasiment magique ou en tout cas ésotérique, qui nous ramènerait en deçà des acquis de la philosophie et de la connaissance rationnelle en tant que telle? Un « savoir » qui, ainsi, s'apparenterait plutôt à une sorte de « foi révélée » dont le dernier accès reconnu ne peut plus être concrètement que la « procédure méthodologique » que les nouveaux sociologues envisagent effectivement comme l'ultime critère de scientificité. Dans cette optique, plutôt que d'essayer de répondre à des questions que tout le monde se pose, la science de l'expert, la science post-moderne, est au contraire dirigée vers l'élaboration de réponses accessibles à tous, pour autant qu'elles s'imposeraient d'elles-mêmes, en l'absence de tout questionnement préalablement partagé²³¹. À l'encontre de la science classique et de sa visée intellectuelle, ce n'est plus le questionnement socialement partagé qui constituerait le fondement de la connaissance, mais la production automatisée et exponentielle – qui se trouve également être, comme nous venons de le préciser, celle de la réalité sociale elle-même – de réponses, sur la base du seul constat inné de *leur validité à l'égard de la nécessité de ce qui est* puisque c'est là, conformément à l'épistémologie kantienne, l'ultime fondement de toute objectivité et donc de toute connaissance scientifique. Et cela, quitte à ce que cette connaissance scientifique se métamorphose ainsi en une sorte d'instance de « transcendantalisation » (ou de naturalisation) de « l'état de fait », criant haut et fort l'exigence contemporaine d'une *adaptation aux lois du marché* au profit de l'apologie du système établi devenu ce que l'on appelle aujourd'hui l'« économie du savoir » qui, ne se suffisant plus de la subordination du politique au règne du profit dont s'était chargée l'économie politique, s'est engagée depuis ces vingt dernières années, en guise d'ultime achèvement global du monde soi-disant moderne, à garantir celle de la connaissance à la puissance logistique de la marchandise.

En tant qu'elle est ainsi réductible à la seule démarche de l'expertise, cette sociologie « positive-pragmatique » s'oppose évidemment à la sociologie « herméneutique-critique »

²³⁰ Voir à ce propos l'ouvrage de Michel Freitag intitulé *Le naufrage de l'université* (1995).

²³¹ Nous pensons bien ainsi être passés d'une théorie classique ancrée dans la pratique où le savoir acquis doit déterminer l'expérience (la philosophie), en passant par la théorie proprement moderne qui va se distinguer de la pratique en l'envisageant en retour comme son instance de vérification et pour laquelle c'est donc l'expérience qui doit déterminer le savoir (la scientificité), à la réduction post-moderne conjointe de la théorie et de la pratique à leur seul substrat opérationnel et où c'est donc au travers de leur réification commune que l'expérience et le savoir peuvent continuer à se rapporter l'un à l'autre (l'expertise).

axée sur la « possibilité » de la *responsabilité* et de l'*autorité* intellectuelles de ceux qui, en s'efforçant de *mettre en œuvre* concrètement *l'interprétation du sens de leur propre expérience sociale de l'historicité*, parviennent ainsi à réaliser *la correspondance de la raison du pouvoir et du pouvoir de la raison*, c'est-à-dire à *agir suivant la vérité de la conscience universelle de la liberté*. Mais là ne réside pas sa cible la plus essentielle; elle s'attache de manière encore bien plus radicale à priver de légitimité tous ceux qui, tout en étant concernés par une situation socio-historique donnée sans pour autant disposer du statut d'expert à son égard, prétendraient malgré tout être en mesure d'en parler au nom de leur expérience et de leur propre « conception du monde ». Plus simplement, elle s'attribue ainsi pour mission première d'éradiquer ce qui subsiste du « sens commun », de dissoudre tout ce qui reste de notre humanité et qui n'aurait pas encore été passé au crible de l'expertise en question, c'est-à-dire tout ce qui, comme le dit si bien G. Anders, continuerait à révéler « l'incompétence commerciale du cosmos » (Anders 2002 [1956] : 210).

Nous avons souligné dans l'introduction de ce travail que la sociologie, bien loin d'être privée d'influence à l'égard du monde contemporain, était au contraire largement partie prenante de son évolution actuelle, quitte à ce que soit effectivement sur la base de sa propre réification – déterminée par l'expertise hégémonique de l'approche « positive-pragmatique » – reflétant alors celle du monde en question en tant qu'il se réclamerait encore d'une expérience commune ou partagée. Ceci signifie à présent deux choses. Tout d'abord, qu'en ayant acquis une telle influence, la sociologie pourrait tout à fait permettre, à condition de vouloir à nouveau assumer son héritage fondateur constitutif de sa propre intégrité, de réactualiser la conscience historique ainsi que sa responsabilité vis-à-vis de l'expérience de sa propre historicité. Et ensuite, dans l'optique d'y parvenir, cela signifie surtout en retour l'exigence actuelle de commencer par en finir avec la « bonne conscience intellectuelle » qui, partout y compris en France, se complait à penser aujourd'hui que, contrairement au « responsable politique [...] qui a le pouvoir de faire exister ce qu'il dit », « si un intellectuel ordinaire, un sociologue, fait une prévision fausse, ça ne tire pas à conséquence puisqu'en fait il n'engage que lui, il n'entraîne que lui-même. » (Bourdieu 1984 : 65). Car en effet, nous pouvons désormais être certains que le sociologue n'est plus un intellectuel ordinaire, dans la mesure où il tend même de plus en plus à s'approprier le monopole de la « capacité symbolique » – essentiellement humaine – de *faire exister ce qui peut être dit*, en rendant ainsi finalement obsolète le rôle du responsable politique. Et c'est d'ailleurs peut-être en France, dans la mesure de la reconnaissance effective dont ce dernier continuait à bénéficier, que cette tendance s'actualise le plus radicalement; là où l'opposition en question entre les deux

conceptions de la sociologie se trouve justement refoulée de la manière la plus systématique face à la « grandeur de notre tradition intellectuelle » soi disant à l'abri de toute perversion. En effet, tout en ayant toujours été le principal foyer de reconnaissance de la responsabilité politique que nous venons d'évoquer, c'est cette grande tradition intellectuelle qui se trouve aujourd'hui être à l'origine de l'aporie selon laquelle, victime de leur bonne conscience, c'est justement ceux qui encouragent le plus efficacement la réification conjointe de la sociologie et de la société qui s'en rendent le moins compte; pendant que les autres, également prisonnier de cette bonne conscience et donc de leur propre obéissance ignorante, ne sont même plus en mesure de réagir. Et c'est ici que résonnent alors le plus conséquemment ces mots de Régis Debray : « C'est cela que tu n'as pas pensé qui se vengera de ta pensée. » (Debray 1981 : 423).

C'est sûrement qu'à l'inverse de la « responsabilité émancipatrice » – issue de *la correspondance de la raison et du pouvoir d'être humain* – qui ne peut prétendre à l'effectivité qu'à la condition d'être l'objet d'une conscience libre et réfléchie, le « nihilisme réifiant » – issue de *la coïncidence de l'efficience expérimentale et du contrôle gestionnaire* – mobilise les gens sans leur acquiescement; ou, autrement dit, que contrairement à la *vérité* et à la *liberté* qui ne sont rien sans lui, la *validité* et la *nécessité* ne demandent l'avis de personne.

Ainsi, en fin de compte, même si nous entretenons la prétention d'être parvenus à tuer Dieu afin de prendre sa place, n'oublions pas alors, avec en mémoire les propos d'Agathon, que s'il y a une chose dont Dieu lui-même a toujours été privé, nous en serons nous aussi privés, du moins il le faudrait : à savoir cette possibilité de faire que ce qui a eu lieu n'est pas eu lieu. Et c'est peut être justement la sociologie qui est encore la mieux placée pour comprendre et prendre soin de ce qui a eu lieu, dans la mesure où l'expérience de l'historicité – en tant qu'elle ne peut s'effectuer qu'au travers du rapport à l'autre – nous apparaît comme la source même du concept de *société*. Mais il vaut mieux à ce propos laisser la parole au maître puisque c'est d'elle dont nous sommes partis : « Si chaque procès de transformation sociétale s'enracine nécessairement dans les conditions déterminées d'une forme donnée de société, il possède néanmoins toujours, relativement à ces conditions, un caractère en même temps contingent et transcendant, dans lequel c'est la créativité même de la subjectivité humaine qui se trouve engagée. Le procès de développement historique se présente donc comme étant relativement « attaché » à un bout, et relativement

« libre » à l'autre, et c'est à ce titre que l'histoire humaine n'est pas seulement un « processus irréversible », mais précisément une histoire dans laquelle la question du « sens » est toujours en jeu aussi bien pour ceux qui la font que pour ceux qui l'étudient ensuite avec le désir d'y trouver un « enseignement » à valeur normative, et un élargissement de la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes. En tant qu'elle a eu lieu précisément comme histoire, l'histoire est irréductible à un processus : elle comporte une dimension de liberté et de destin ; et il est essentiel de le rappeler dans les « sciences humaines » à un moment historique (ou « historial ») où ces sciences tendent, en leur orientation dominante, à s'emparer de la société pour y supprimer l'historicité. » (Freitag 1986 (II) : 307-308).

Bibliographie

- Adorno, T.W, et Horkheimer, M, 1974 [1944]. *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard.
- Anders, G, 2002 [1956]. *L'obsolescence de l'homme*, Paris, L'encyclopédie des nuisances.
- Arendt, H, 1972 [1958]. « Qu'est-ce que la liberté » dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- 1983 [1958]. *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-lévy.
- Aristote, 1959. *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin.
- Augé, M, 2003. *Pour quoi vivons-nous*, Paris, Fayard.
- Bachelard, G, 1999 [1934]. *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF.
- 1972. *L'engagement rationaliste*, Paris, PUF.
- Bacon, F, 1995. *La nouvelle Atlantide*, Paris, Flammarion.
- Barreau, H, 2002 [1990]. *L'épistémologie*, coll. « Que sais-je », Paris, PUF.
- Bastide, R, 1958. *Les grands thèmes moraux de la philosophie occidentale*, Paris, Bordas.
- Baudoin de Bodinat, 1996. *La vie sur terre : réflexions sur le peu d'avenir que contient le temps où nous sommes*, Paris, L'encyclopédie des nuisances.
- Becker, H.S, 1977. *Sociological work : method and substance*, New Brunswick, First paper back edition.
- Berthelot, J.M, 2001. *Épistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF.
- Bourdieu, P, Chamboredon, J.C, et Passeron, J.C, 1983 [1968]. *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton.
- 1984. *Questions de sociologie*, Paris, Éditions Raison d'agir.
- 2001. *Science de la science et réflexivité*, Paris, éditions du seuil.
- Bréhier, E, 2004 [1930]. *Histoire de la philosophie*, Paris, Quadrige, PUF.
- Brogowski, 1997. *Dilthey, Conscience et Histoire*, Paris, PUF.
- Burnham, J, 1947 [1941]. *L'Ère des organisateurs*, Paris, Calman-lévy.
- Caillé, A, 2004. « Présentation » dans *La revue du MAUSS* (numéro 24), Paris, Édition du MAUSS.
- Cassirer, E, 1972 [1929]. *La philosophie des formes symboliques : la phénoménologie de la connaissance* (Tome 3), Paris, Éditions de Minuit.
- 1983 [1927]. *Individu et cosmos dans la philosophie de la renaissance*, Paris, Éditions de Minuit.

- Castelli Gattinara, E, 2001. « Épistémologie 1900 : la tradition française » dans *Note de recherche du CIRST* (numéro 1), Paris, Éditions du CIRST.
- Castoriadis, C, 1975. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- Céfaï, D (textes réunis et commentés), 2003. *L'enquête de terrain*, Paris, MAUSS, Éditions la Découverte.
- Clain, O, 1989. « Sur la science contemporaine » dans *Société* (numéro 4), Montréal, Éditions Société.
- Clifford, J, 1998. *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, Paris, École nationale supérieure des Beaux Arts.
- Comte, A, 1949 [1830]. *Cours de philosophie positive*, Paris, Garnier Frères.
- Copans, J, 1999. *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan.
- Coulon, A, 1992. *L'école de Chicago*, coll. « Que sais-je », Paris, PUF.
- Debray, R, 1981. *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard.
- Dewey, J, 1963. *Liberalism and social action*, New-York, Capricorn Books.
- 1993 [1938]. *Logique : la théorie de l'enquête*, Paris, PUF.
- Dilthey, W, 1988 [1910]. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Éditions du Cerf.
- Dubet, F, 2004. « Pourquoi rester « classique » ? » dans *La revue du Mauss* (numéro 24), Paris, Éditions du Mauss.
- Duclos, D, 1989. *La peur et le savoir : la société face à la science, la technique et leurs dangers*, Paris, La découverte.
- Dumont, L, 1977. *Homo aequalis I – Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- 1983. *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- Durkheim, É, 1977 [1922]. *Éducation et sociologie*, Paris, PUF.
- 1978 [1893]. *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- 1991 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Le livre de poche.
- 1999 [1937]. *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Quadrige, PUF.
- Evans-Pritchard, E.E, 1944 [1937]. *Les Nuers*, Paris, Gallimard.
- Facendis de, D, 2003. *Philosophie, éthique et politique dans le Gorgias de Platon*, Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal.
- Feuerbach, L, 2001 [1839-1845]. *Manifestes philosophiques*, Paris, PUF.
- Foucault, M, 1966. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- Freitag, M, 1985. « La quadrature du cercle » dans *Décrire : un impératif?* (sous la dir. d'Ackermann, W, Conein, B, Guigues, C, Quéré, L, et Vidal, D), Paris, Éditions de l'EHESS.
- 1986. *Dialectique et société* (2 volumes), Montréal et Lausanne, Éditions Saint-Martin et L'Âge d'Homme.

- 1993. « Vous avez bien dit transcendantal? » dans *Les cahiers de recherche du groupe interuniversitaire d'étude de la post-modernité* (numéro 23), Montréal, Editions du GIEP.
 - 1994. « Pour un dépassement de l'opposition entre « holisme » et « individualisme » en sociologie » dans la *Revue européenne des sciences sociales* (numéro XXXII), Genève, Droz.
 - 1995. *Le naufrage de l'université*, Québec, Nuits blanches.
 - 2002. « La dissolution de l'individualité transcendantale » dans *Les solutions politiques de l'inconscient* (sous la dir. D'Assoun et Zaffiropoulos), Paris, Anthropos.
 - 2002. *L'oubli de la société*, Laval et Rennes, PUL et PUR.
 - 2005. « Globalisation ou mondialisation de la société » dans *Société* (numéro 24/25), Montréal, Nota Bene.
- Fukuyama, F, 1992. *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- Gadamer, G.H, 1996 [1960]. *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- 2003 [1989]. *L'héritage de l'Europe*, Paris, Payot et Rivages.
- Gagné, G, 2005. « La restructuration de l'université » dans *Société* (numéro 24/25), Montréal, Nota Bene.
- Gagné, G, et Warren, 2003. *Sociologie et valeurs*, Montréal, Les presses universitaires de Montréal.
- Gaillard, G, 1997. *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*, Paris, Armand Colin.
- Galbraith, J.K, 1968 [1967]. *Le nouvel état industriel*, Paris, Gallimard.
- Goffman, E, 1991 [1974]. *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit.
- Gouldner, A, 1973. *For sociology*, London, A. Lane.
- Guillo, D, 2000. *Sciences sociales et sciences de la vie*, Paris, PUF.
- Gusdorf, G, 1973. *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot.
- Habermas, J, 1973 [1968]. *Latechnique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard.
- 1976 [1968]. *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard.
- Hadot, P, 2004. *Le voile d'Isis*, Gallimard, Paris.
- Hegel, G-W, 1963. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin.
- 1993. *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard.
 - 1997. *Esthétique*, Paris, Le livre de poche.
- Héraclite, 2003. *Les Fragments*, Orbey, Arfuyen.
- Herpin, N, 1973. *Les sociologues américains et le siècle*, Paris, PUF.
- Horkheimer, M, 1996 [1937]. *Théorie critique et théorie traditionnelle*, Paris, Gallimard.
- Hughes, E.C, 1996 [1960]. *Le regard sociologique*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Kant, E, 1960. *Critique du jugement*, Paris, Vrin.
- 1993. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin.
 - 2001. *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion.

- Kojève, A, 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- 1981. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard.
- Korsch, K, 1964 [1923]. *Marxisme et philosophie*, Paris, Éditions de Minuit.
- Kosik, K, 1970 [1962]. *La dialectique du concret*, Paris, Maspéro.
- Koyré, A, 1966. *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, PUF.
- Kuhn, T.S, 1983 [1962]. *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.
- Lafontaine, C, 2004. *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil.
- Lakatos, I, et Musgrave, A, 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*, New-York, Cambridge University Press.
- Lahire, B (sous la dir.), 2002. *A quoi sert la sociologie?*, Paris, Éditions la découverte.
- Latour, B, 1995. *La science en action : introduction à la sociologie des sciences*, Paris, Gallimard.
- Le Breton, D, 2004. *L'interactionnisme symbolique*, Paris, Quadrige, PUF.
- Leenhardt, M, 1971 [1947]. *Do Kamo*, Paris, Gallimard.
- Leiris, M, 1969. *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Denoël et Gonthier.
- 1981 [1934]. *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard.
- 1992. *Zébrage*, Gallimard, Paris.
- Lenoble, R, et Beaude, J, 1969. *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin-Michel.
- Linhardt, R, 1978. *L'établi*, Paris, Editions de Minuit.
- Löwith, K, 1969 [1941]. *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard.
- Lukàcs, G, 1959 [1922]. *Histoire et conscience de classe*, Paris, Noël.
- Lynd, Robert, 1964 [1939]. *Knowledge for what*, New-York, Evergreen black cat edition.
- Malinowski, B.K, 1963 [1922]. *Les Argonautes du Pacifique-Ouest*, Paris, Gallimard.
- 1985 [1967]. *Journal d'ethnographie*, Paris, Éditions du Seuil.
- Mandosio, J.M, 2002. *Après l'effondrement, note sur l'utopie néotechnologique*, Paris, L'encyclopédie des nuisances.
- Marcuse, H, 1968 [1954]. *Raison et révolution*, Paris, Éditions de minuit.
- 1972 [1932]. *L'ontologie de Hegel : essai sur l'historicité*, Paris, Éditions de Minuit.
- 1976 [1954]. *Culture et société*, Paris, Éditions de Minuit.
- Marx, K, et Engels, F, 1982 [1845]. *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales.
- 1972 [1859]. *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales.
- 1996 [1844]. *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion.
- Mauss, M, 1999 [1950]. *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige, PUF.
- 2002 [1926]. *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot et Rivages.
- Merleau-ponty, M, 1955. *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard.
- Merton, R.K, 1965 [1957]. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, PUF.

- 1973. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical investigations*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mills, C-W, 1967 [1959]. *L'imagination sociologique*, Paris, Maspero.
- Montebello, P, 2001. *Nietzsche : la volonté de puissance*, Paris, PUF.
- Nowotry, H, Scott, P, et Gibbons, M, 2003 [2001]. *Repenser la science*, Paris, Editions Belin.
- Ogien, A, 1985. « L'affiliation » dans *Ethnologie en marche*, Paris, Presse de l'Université de Vincennes Paris VIII.
- Piaget, J (sous la dir.), 1967. *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard.
- 1970. *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF.
- Pichette, J, 1987. « Des humanités à l'ingénierie sociale » dans *Société* (numéro 1), Montréal, Éditions Société.
- Pichot, A, 1991. *La naissance de la science*, Paris, Gallimard.
- 1991. *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier.
- Pinard, R, 1994. « Le New Deal? » dans *Société* (numéro 12/13), Montréal, Éditions Société.
- 2000. *La révolution du travail*, Montréal, Liber.
- Platon 1969. *Le Timée*, Paris, Garnier Flammarion.
- Poincaré, H, 1970 [1905]. *La valeur de la science*, Paris, Flammarion.
- Popper, K, 1973 [1959]. *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot.
- 1985 [1963]. *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot.
- Rafie, M, 1972. « Positivism chez Émile Durkheim » dans *Sociologie et société* (volume 4, numéro 2), Montréal, Presse de l'Université de Montréal.
- Rahnema, M, 2003. *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Fayard-Actes sud.
- Ricoeur, P, 1979. « La raison pratique » dans *La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Presses de l'université d'Ottawa.
- Robert, M, 1987. « Pour dépasser la notion de terrain en sciences-sociales » dans *La revue du Mauss* (numéro 22), Paris, Éditions du MAUSS.
- Rose, H, et Rose, S, 1977 [1974]. *L'idéologie de/dans la science*, Paris, Éditions du Seuil.
- Rousseau, JJ, 2001. *Du contrat social*, Paris, Flammarion.
- Petitdemange, G, 2005. « Savoir, connaître. Notes autour du Trauerspiel » dans Rochlitz, R, et Rusch, P (sous la dir.), *Walter Benjamin : critique philosophique de l'art*, Paris, PUF.
- Russel, B, 1941. *Let the people think*, Londres, Watts.
- Saïd, E, 1994. *Des intellectuels et du pouvoir*, Paris, Seuil.
- Scheler, M, 1970 [1915]. *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard.
- Sciences-humaines*, Hors série juin-juillet 1999 (numéro 25). « A quoi servent les sciences humaines? », Paris, Éditions Sciences-Humaines.
- Servier, J, 1979. *L'utopie*, Paris, coll. « Que sais-je », PUF.
- Semprun, J, 2005. *Défense et illustration de la novlangue française*, Paris, L'encyclopédie des nuisances.

- Shinn, T, et Ragouet, P, 2005. *Controverse sur la science*, Paris, Éditions Raison d'agir.
- Terray, E, 2005. *Traversées*, entretien avec J-P Colleyn, Bruxelles, Éditions Labor.
- Teulier, R, et Lorino, P (sous la dir.), 2005. *Entre connaissance et organisation : l'activité collective* (colloque de Cérisy). Paris, Éditions La découverte.
- Trow, M, Gibbons, M, Limoges, C, Nowotry, Schwartzman, S, et Scott, P, 1994. *The new production of knowledge*, New-York, Sage Publication.
- Vernant J-P, 1962 [1997]. *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Quadrige, PUF.
- Vico, G, 1953. *La science nouvelle*, Paris, Nagel.
- Voegelin, E, 2000 [1952]. *La nouvelle science du politique*, Éditions du Seuil.
- Wagner, P, Hirschonweiss, C, Wittrock, B, et Wollman, H, 1991. *Social science and modern states*, New-York, Cambridge university press.
- Weber, M, 1967 [1905]. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.
- 1959 [1912]. *Le savant et le politique*, Paris, Plon.
- 1992 [1923]. *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.
- 1995 [1922]. *Économie et société*, Paris, Plon.
- Weil, S, 1949. *L'enracinement*, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein, 1993 [1922]. *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard.
- Zaccaï-Reyners, N (sous la dir.), 2003. *Explication/Compréhension*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.